
JEAN WAHL
ÉTUDE
SUR LE
PARMÉNIDE
DE PLATON
S.Ф.

ÉTUDE SUR LE PARMÉNIDE DE PLATON

PHILOSOPHIE
Collection de philosophie et de mystique
dirigée par Pierre Morhange

JEAN WAHL

ÉTUDE
SUR LE
PARMÉNIDE
DE PLATON



Troisième édition

F. RIEDER ET C[ie], ÉDITEURS
7, PLACE SAINT-SULPICE — PARIS
MCMXXVI

DE CE VOLUME, LE DEUXIÈME DE LA COLLECTION PHILOSOPHIE, *IL A ÉTÉ TIRÉ SUR VERGÉ D'ARCHES A LA FORME :*
10 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE A A J, NON MIS DANS LE COMMERCE,
ET 20 EXEMPLAIRES NUMÉROTÉS DE 1 A 20.

INTRODUCTION

Nous nous bornerons à une sorte d'explication du Parménide pour autant qu'on puisse expliquer un texte dont la particularité réside dans la manière dont les idées y sont impliquées les unes dans les autres ; la question de l'un et du multiple, de l'apparence et du réel, de l'être et du non-être, la critique de l'idée d'être et du jugement en général, le problème des idées, celui de l'étendue de leur domaine et de la façon dont le sensible participe d'elles, ne sont pas traités, en réalité, chacun à part; et ce serait dénaturer le dialogue que de les disjoindre. Le Parménide est un nœud gordien proposé aux philosophes.

Il y a dans le Parménide une critique de la théorie des idées séparées et matérialisées ; une affirmation, par conséquent, de leur union et de leur spiritualité, toutes deux nécessaires à l'art et à la science du dialogue phi-

losophique. Il y a un examen critique du jugement et du verbe « être », en tant qu'il signifie à la fois existence et relation. Il y a une dissociation de l'idée d'unité, qui apparaît dans sa diversité. Il y a un effort pour revenir de l'examen du jugement et de l'idée d'être, à la théorie des idées en général. En prenant comme exemple, dans la deuxième partie du dialogue, l'hypothèse du : Si l'un est, Platon ébranle à la fois les fondements de l'éléatisme, du socratisme antérieur et de ce que l'on est convenu d'appeler le mégarisme. L'un dont il parle, c'est à la fois, nous semble-t-il, l'être de Parménide et l'idée de Socrate. Si l'on parvient à montrer qu'il y a un sens peut-être où l'un est purement un, et qu'il y a sûrement un sens où l'un est multiple, on donne raison, dans une certaine mesure, à quelques-unes des conceptions éléatiques, mais surtout on permet de comprendre l'union des idées. Le problème du rapport des idées avec le monde sensible se trouvera expliqué par le rapport que l'un se trouvera avoir avec les autres choses, d'après la deuxième partie. Comme on l'a remarqué bien souvent, toute interprétation du dialogue qui laissera séparées les deux parties de l'œuvre ne pourra nous sa-

tisfaire. En lisant l'une, il faut constamment se référer à l'autre.

La narration est faite par un clazoménien qui rapporte ce qu'a dit un disciple de Zénon. On aperçoit ainsi que c'est le problème de l'Un et du Multiple qui est au centre de la discussion ; et la lecture du dialogue fait sentir que ce n'est ni le premier narrateur, ni le second qui possède la clef grâce à laquelle toutes ces paroles pourront être déchiffrées. Et ce ne sont pas non plus Socrate et Zénon, relégués tous deux au second plan. Ni même Parménide. Mais celui qui a écrit, c'est-à-dire Platon lui-même.

On s'attendrait à trouver au début du travail que nous entreprenons un exposé de ce qui apparaît comme la méthode de Platon ; et on s'attendrait aussi à voir un commentaire plus homogène des deux parties du dialogue. A ces deux critiques, qui ne peuvent pas ne pas être faites, nous répondrons que l'exposé de ce qui nous semble être la méthode de Platon ne peut se faire qu'après que nous aurons montré comment le problème a été posé et comment Platon peut monter par une marche ascendante vers les idées. Or, c'est là ce qui constitue la première partie du dialogue. Et en examinant cette première partie, il nous a paru nécessaire de noter à leur place déterminée les allusions

préparatoires à la seconde qui s'y trouvent ; de saisir les articulations que Platon a eu le grand art de cacher sous le jeu souple des questions et des réponses.

Il faut que nous disions également tout de suite que toute la première partie peut apparaître comme une digression, puisque au lieu d'examiner les hypothèses de Zénon, dont celui-ci vient de donner lecture, elle porte sur la théorie des idées ; la deuxième est une progression qui donne le sens de cette digression même.

LA PREMIÈRE PARTIE

Céphale et ses compagnons, grands amateurs de philosophie (1), rencontrent Adimante et Glaucon (2), qui les conduisent vers Antiphon. Cet Antiphon a eu de nombreuses conversations avec Pythodore (3). Ce Pythodore était un compagnon de Zénon d'Elée, et il a assisté à l'entretien qui a eu lieu entre Zénon, Parménide et Socrate. Après avoir hésité quelque temps à redire ce que lui avait dit Pythodore, et ce qu'il avait médité si souvent, il entreprend enfin ce grand travail. Ainsi Céphale raconte ce qu'Antiphon a entendu dire à Pythodore (4).

L'écrit de Zénon et son but.

Socrate est un tout jeune homme (5). Il va trouver, accompagné d'une foule de curieux, Zénon et Parménide, afin surtout de connaître les écrits de Zénon, « car c'était la première fois que ceux-ci étaient apportés par eux à Athènes ».

C'est Zénon, le Palamède d'Elée, si habile à rendre les choses semblables et dissemblables suivant les expressions du Sophiste, qui fit la lecture de ses écrits et Parménide n'entra que vers la fin, avec Pythodore, et cet Aristote qui fut plus tard un des Trente.

Cet écrit de Zénon procédait par hypothèses. Il y avait une hypothèse, ou une première série d'hypothèses qui commençait par : « Si le multiple existe... » On peut penser que « si l'un existe » constituait une seconde série d'hypothèses (6).

Socrate demanda que l'on relût la première hypothèse du premier «discours» ; et après qu'elle fut relue : « comment entends-tu cela, Zénon, dit-il ? Veux-tu dire que si les êtres (Τὰ ὄντα) sont multiples, il faut, d'après toi, qu'ils soient semblables et dissemblables en même temps, ce qui est impossible ? (7) ». Proclus explique ce passage d'une façon très claire, et nous pouvons lui laisser la parole pour l'exposé de l'argumentation de Zénon. « Les choses multiples, si elles sont privées de l'un, sont dissemblables en tant qu'elles ne participent pas de l'un, car les choses qui ne participent pas de l'un et du même sont dissemblables les unes par rapport aux autres ; et de nouveau elles sont en communion les unes avec les autres par là même qu'elles ne participent pas de l'un... Puisqu'elles ont pour caractère commun de ne pas avoir de caractère commun, elles sont semblables » et « que faut-il donc dire ? Les choses que nous avons montrées être semblables et dissemblables ont été montrées par là même n'être ni semblables ni dissemblables ». Ou encore : « nous avons montré qu'il est impossible que les principes soient multiples, car les principes multiples ou bien participent de l'un, ou bien n'en participent pas. S'ils en participent, l'un est avant eux ; et il n'y a plus de principes mul-

tiples, mais un seul principe. S'ils n'en participent pas, par là même qu'ils n'en participent pas, ils sont à la fois semblables et dissemblables ». Si subtile ou sophistique que paraisse être l'explication de Proclus, elle nous semble donner du passage le commentaire le plus précis.

Zénon déclare que Socrate a bien vu le sens de son discours. Et Socrate, pour mieux faire entendre quel sera le point central de la discussion, reprend cette affirmation. « Ainsi donc, s'il est impossible que les choses dissemblables soient semblables et que les choses semblables soient dissemblables, il est impossible qu'il y ait des êtres multiples ». Et il insiste encore. « N'est-ce pas, demande-t-il, le sens dans lequel vont tous tes écrits ? Ils veulent prouver absolument (8), contre ce que l'on dit ordinairement, que le plusieurs n'est pas. »

Socrate met donc en lumière le but de la polémique de Zénon ; contre les pythagoriciens particulièrement (9), celui-ci voulait démontrer la non-existence du plusieurs. Parménide dit qu'il n'y a que l'Un, Zénon dit que le plusieurs n'est pas. C'est en réalité le même problème qu'ils traitent tous deux. Ici déjà, le dissemblable recouvre le semblable. (Ταὐτὸν γὰρ γέγραφε...ὡς ἕτερόν τι λέγων)· Zénon, en faisant quelques réserves cependant, le reconnaît volontiers. Il a voulu par ses raisonnements apporter un secours à Parménide, fortifier sa défense contre ceux qui s'efforcent de tourner sa théorie en ridicule, et prétendent montrer que si l'un est, il s'ensuivra pour

sa théorie beaucoup de choses risibles et contraires à cette théorie même (10), « il leur rend leur cadeau, et avec usure, pensant leur montrer qu'il arriverait dans leur hypothèse des choses encore plus risibles (11) ».

La thèse socratique.

Socrate entreprend alors la discussion philosophique des idées de Zénon, en opposant à la théorie éléatique de l'un, la théorie, d'origine pythagoricienne, il y a tout lieu de le croire (12), des idées, des idées multiples (12 *bis*). « Ne penses-tu pas qu'il y a un εἶδος αὐτὸ καθ'αὑτό de la ressemblance, et qu'il y en a un autre, contraire à celui-ci, de la dissemblance ? » Et les choses participent (μεταλαμβάνει) de ces deux εἴδη, « de telle sorte qu'en tant qu'elles participent de la ressemblance, elles deviennent semblables pour autant qu'elles en participent ; en tant qu'elles participent de la dissemblance, elles deviennent dissemblables ; en tant qu'elles participent des deux, elles deviennent semblables et dissemblables. Et il n'y a rien d'étonnant à ce que, ces deux choses existant, le semblable et le dissemblable, les choses que nous appelons multiples participent de l'un et de l'autre ». Socrate admet donc une pluralité d'idées qui sont χωρίς, αὐτὰ καθ'αὑτά, une pluralité au moins apparente des choses sensibles, et un devenir du sensible qui s'explique par la participation à des idées différentes. L'héraclitéisme devient une doctrine acceptable,

cesse d'être une doctrine paradoxale et perd pour ainsi dire son aiguillon par là même que le devenir n'est plus contradiction interne, mais succession de choses qui participent à des idées. La concorde et la discorde d'Empédocle deviennent des idées. Les systèmes d'Héraclite et d'Empédocle semblent donc rationalisés par Socrate, grâce aux idées qu'il hérite des Pythagoriciens.

C'est bien la théorie des idées, telle qu'elle est exposée dans le Phédon que nous trouvons ici (13). Et c'est bien aussi une conception analogue des contraires ; et il est certain que le principe de contradiction a joué un grand rôle dans la formation de la théorie des idées.

Le Phédon lui-même ne contenait-il pas une double conception des contradictoires qui tantôt se repoussent et tantôt s'appellent ? Et Platon n'était-il pas amené par là à se demander si l'opposition n'est pas en un sens une union ?

Rôle des idées de semblable et de dissemblable.

Parmi les contradictoires, il en est deux qui par leur importance paraissent dominer tous les autres : ce sont le semblable et le dissemblable. Il suffisait de méditer sur les systèmes d'Héraclite, d'Empédocle, de Pythagore, pour voir la place particulière de ces notions, soit qu'elles fussent mêlées aux choses, comme dans l'Héraclitéisme, soit que le philosophe

s'efforçât de parvenir à les placer au-dessus d'elles, comme dans les systèmes d'Empédocle et de Pythagore, le dernier effort aboutissant à la théorie des idées, telle qu'elle est dans le Phédon ; et c'est avec le Parménide que Platon retrouvera le chemin du véritable héraclitéisme, et les mêlera de nouveau en quelque sorte au sensible. Les idées qui expliquent le mouvement deviendront elles-mêmes mouvement. En tout cas, le semblable et le dissemblable sont des notions essentielles à une théorie des idées, Proclus l'a bien noté. « Toutes les idées ont besoin de ces deux choses, en tant qu'elles sont les causes des images (14). » Pour qu'il y ait image, dit-il aussi, il faut qu'il y ait ressemblance et dissemblance. Et encore : « Socrate, voyant ces choses, poursuit son chemin suivant ces deux rangées (15) ». Comme deux voix alternées, puis se mêlant, les deux notions vont retentir dans tout le dialogue (16).

Pour en revenir à notre exposé, Socrate pense que les arguments de Zénon ne sont plus que des armes émoussées, si l'on admet cette théorie des idées multiples. Si les êtres sont multiples, ils peuvent bien être semblables et dissemblables en tant qu'ils participent d'εἴδη différents.

La préparation de la deuxième partie.
La montée vers l'intelligible et la communion des idées.

Ainsi le dialogue monte peu à peu dans le plan de l'intelligible (17). Mais, en même temps, Socrate va, dès maintenant, montrer par où sa philosophie prête le flanc aux critiques de Zénon ; dès le début, il prépare la deuxième partie du dialogue où seront discutées, semble-t-il, à la fois la théorie de l'un éléatique et des idées socratiques, où, d'une façon plus précise, seront attaquées la théorie éléatique quand elle se présente revêtue de la forme du conceptualisme socratique, et le conceptualisme socratique quand il se meut, sans en épouser vraiment les mouvements, sous les formes de la dialectique d'Elée. La deuxième partie du dialogue nous apparaîtra, en effet, aussi bien comme une critique de la théorie des socratiques que comme une critique de la théorie des éléates. Au premier abord, ces deux philosophies semblent sans doute s'opposer comme nous l'avons dit. Mais si les idées sont multiples, elles sont néanmoins chacune une unité ; comme les atomes de Leucippe, elles sont de l'un morcelé. Les théories dissemblables au premier abord sont semblables, si l'on regarde mieux. Quoi de plus conforme à la logique même du dialogue ?

C'est par quelques mots seulement que Socrate indique où est la faiblesse de sa propre philosophie, et en quel sens il faudra sans doute la corriger :

« Mais si les choses semblables elles-mêmes se révélaient dissemblables, ou inversement, alors je penserais qu'il y a là un miracle ». Socrate laisse de côté, du moins en apparence, ce qui semble une fantaisie et il recommande, en quelque sorte, à nouveau sa solution philosophique qui permet de concevoir que les choses soient à la fois une et multiples ; il ne voit rien d'absurde à ce qu'on lui montre que tout est un par participation à l'unité, et multiple par participation à la pluralité. « Mais si, reprend-il encore une fois, on me montrait que ce qui par soi est un est plusieurs, et que les plusieurs sont un, cela je le regarderais comme un sujet d'étonnement ». Après avoir soulevé le problème de la ressemblance, Socrate en vient ainsi au problème de l'unité et de la pluralité. Donc, qu'un être particulier, moi, par exemple, je puisse être considéré comme un et plusieurs, plusieurs en tant que je participe de la multitude, en tant qu'ils y a une partie de moi qui est à droite et une autre à gauche, etc..., il n'y a rien là qui doive surprendre (18). Mais que l'on montre que des choses contraires peuvent arriver aux εἴδη, aux γένη eux-mêmes, faire voir non plus des choses multiples qui sont « une », et des choses « une » qui sont multiples, mais l'unité elle-même multiple, et la multiplicité elle-même une, voilà qui serait admirable (18 *bis*). Ainsi « que l'on distingue les idées, αὐτὰ καθ'αὑτά τὰ εἴδη, qu'on les mette χωρίς, à part les unes des autres (et ici Platon énumère parmi les idées la ressemblance, la dissemblance, la multitude, l'unité, le repos, le mou-

vement, c'est-à-dire précisément les idées sur lesquelles portera la discussion du Parménide, du Sophiste, du Philèbe, et sur lesquelles avait porté, comme le remarque Proclus, la discussion de Zénon) (19), et qu'on montre qu'elles peuvent se mêler et se séparer en elles-mêmes (20), alors je me réjouirais étrangement, Zénon (21) ». Si vigoureusement (22) que Zénon ait mené son attaque, Socrate serait encore plus heureux si l'on montrait cette aporie « tressée, pourrait-on dire, de toutes les façons possibles, non plus dans les choses visibles, mais dans les choses comprises par le raisonnement », et que leur simplicité même semble empêcher d'être unies l'une à l'autre.

Le but du dialogue est ici marqué nettement. Il faut nous abstraire des choses sensibles suivant la méthode socratique qui nous ramène toujours aux choses de la pensée, et nous tourner vers ce monde intelligible que Socrate conçoit comme fait d'idées diverses. C'est par lui que l'on expliquera que le monde soit un et multiple, un parce qu'il participe de l'unité, multiple parce qu'il participe de la multiplicité, comme le dit le passage 129. Mais il faut voir ensuite si on aboutit aux mêmes contradictions, au sujet du monde intelligible qu'au sujet du monde sensible. En faisant remonter la discussion de Zénon du domaine du sensible à celui de l'intelligible, nous verrons non plus s'il convient d'admettre un mouvement, une multiplicité sensibles, mais un mouvement, un repos, une unité, une multiplicité intelli-

gibles. C'est donc le problème de la communion des genres, que Socrate pose à Zénon, demandant ainsi au Palamède d'Elée d'établir une ἀπορία au sein des idées, non pas pour combattre la doctrine des idées dans son fond, mais pour faire comprendre la communion des grands genres.

Pendant le discours de Socrate, Pythodore regardait les grands Eléates et pensait qu'ils se fâcheraient à chaque mot. C'est que, comme le dit Proclus, il ne comprenait pas le tour des paroles socratiques, qui étaient une invitation à la sagesse de ces hommes, et le transport de la discussion vers une recherche supérieure, et il ne comprenait pas non plus la grandeur de Zénon et de Parménide. Ceux-ci suivaient Socrate avec la plus vive attention, et le regardaient souvent en souriant ; ils étaient charmés de Socrate. Car Parménide et Zénon voient sans doute la longue chaîne ou plutôt les multiples tourbillons de raisonnements à l'aide desquels ils montreront à Socrate silencieux et ravi que si ses idées multiples existent, il faut qu'elles soient semblables et dissemblables, et il faut qu'il leur arrive la même chose qu'au monde sensible.

Mais d'abord il va travailler de ses propres mains à combler le χωρισμός qui existe entre le monde sensible et le monde des idées ; il suffira pour le combler de faire apparaître aux yeux de l'intelligence la largeur de ces trous béants. Par là même qu'elle les fait apparaître, l'intelligence les nie ; ainsi les éléates réfuteront la théorie primitive de Socrate. Et en

même temps ils prépareront les théories proprement platoniciennes : pas plus que les choses sensibles ne sont radicalement séparées des idées, les idées ne sont radicalement séparées entre elles ; et la fusion des sensibles et de l'intelligible se comprendra finalement par la fusion des intelligibles les uns avec les autres. Le monde sensible ne peut être compris que si l'on admet le mélange des idées entre elles. Ici encore, nous voyons un lien étroit entre les deux parties du dialogue. Il n'y aura en fin de compte plus rien qui soit à part, sauf, peut-être, l'un, à la fois posé et nié par la première hypothèse, et un néant qui peut encore moins être pensé que cet un.

La théorie des idées séparées.

Parménide prend la parole pour demander à Socrate s'il admet bien qu'il y a des idées à part des choses sensibles et des choses sensibles à part des idées. La théorie socratique apparaît essentiellement à ce partisan de la continuité absolue comme une théorie du discontinu ; et c'est la double coupure qu'elle admet dont il va démontrer les conséquences dans les deux parties du dialogue. Pour Socrate il y a quelque chose d'autre que le sensible, qui est l'idée ; il y a quelque chose d'autre que l'idée qui est le sensible. Et chaque idée est quelque chose d'autre que toute autre idée. On voit que l'idée d'« autre » n'est pas moins importante dans une telle théorie que l'idée

de « semblable ». (Dans l'Euthydème Dionysodore demandait si l'idée de beau n'est pas autre chose que la chose belle.) Ces deux idées, fondement de toutes les autres, pourront-elles vraiment être comprises? Quel est ce rapport d'altérité qui lie les choses semblables? Quoi qu'il en soit, Socrate procède par διαιρέσεις, séparant les choses sensibles et les idées, et séparant les idées. Rien n'est séparable, telle est, au contraire, la croyance de Parménide, du Parménide du poème, comme c'est celle de Platon. Ils différeront seulement en ce sens que l'inséparabilité de Parménide est immobile ; celle de Platon est l'inséparabilité d'une vie et d'un mouvement compatible avec une sorte d'indépendance.

Ainsi donc Parménide demande à Socrate s'il divise bien les choses en εἴδη et en choses qui participent des εἴδη, et s'il pense qu'il y a des idées de ressemblance et d'unité et de multiplicité.

A. De quoi y a-t-il idée ?

Il y a d'ailleurs d'autres idées que ces grands genres de la ressemblance, de l'unité, de la multiplicité, du mouvement, du repos, et Parménide s'efforce d'abord de voir quelle est, d'après Socrate, l'étendue du monde des idées. Passage précieux, puisqu'il montre mieux que tout autre de quoi Socrate affirmait absolument qu'il y a idée, de quoi il pensait que l'idée existe peut-être, et de quoi enfin il niait qu'il y eût idée (23).

Après les genres viennent les idées morales et esthétiques, le juste, le beau, le bien et les choses de cette espèce ; on a soutenu que c'est une des originalités de Socrate que d'être parti, pour l'affirmation des idées, de considérations morales et esthétiques.

Y a-t-il ensuite des idées des types organiques, autrement dit, y a-t-il une idée de l'homme et des différentes sortes de matière, du feu, de l'eau (23 *bis*)? Ici Socrate reste sur la réserve. Il s'est souvent demandé s'il faut dire qu'il y a des idées de ces choses. Ainsi les grands genres, et les idées morales et esthétiques, voilà ce à quoi s'applique originairement la théorie socratique.

La raison des questions de Parménide va se révéler dans les mots suivants : « et au sujet de ces choses qui pourraient te paraître risibles, comme le poil, la boue, l'ordure, es-tu dans le doute aussi et demandes-tu s'il y a d'elles des idées à part ? »

On dirait d'abord qu'il y a là une sorte de démonstration de l'absurdité de la philosophie socratique, et c'est bien le sentiment qu'éprouve Socrate ; et c'est bien pour cela qu'il répond que ce que ces objets apparaissent, ils le sont. Et pourtant, Socrate avoue que souvent il a pensé à affirmer des idées pour toutes les choses ; cependant il fuit devant cette pensée, et se réfugie auprès des choses plus nobles ; c'est de celles-là qu'il s'occupe.

Double conclusion que l'on peut tirer de cette critique.

Mais Parménide conclut cette première critique en disant à Socrate que c'est sa jeunesse qui cause son manque d'audace ; il viendra un moment où Socrate, pris par la philosophie, ne rejettera plus rien de ces choses ; où il ne se souciera plus de l'opinion (24). Et Parménide sait bien que le domaine de l'opinion est le domaine de l'erreur. Il y aurait donc, s'il faut corriger la doctrine de Socrate en tenant compte des indications de Parménide, des idées de toutes les choses.

Mais cela ne veut pas dire que nous devions négliger ce qu'a dit Socrate ; « les choses sont ce qu'elles nous apparaissent », disait-il pour les poils, la boue. Ne pourrait-il pas élargir en même temps, en partant de ces mots, la théorie des idées et la théorie de la δόξα, car il serait bizarre d'admettre que la boue soit ce qu'elle nous apparaît, et que l'égalité ne soit pas ce qu'elle nous apparaît. De sorte que, peut-être, il faut dire que toutes choses sont ce qu'elles nous apparaissent, et différentes de ce qu'elles nous apparaissent. Nous pourrions rejoindre ainsi par un détour une des conclusions du dialogue. Socrate n'a pas encore assez d'audace pour admettre qu'il y a des idées de toutes les choses, mais ne peut-on dire que de son côté Parménide n'a pas assez d'audace pour admettre que les choses sont en un sens ce qu'elles sont, boue si elles sont boue, beauté si elles sont beauté ?

B. Du rapport des idées aux choses sensibles ; les idées ne doivent pas être conçues comme matérielles et séparées.

Après avoir soulevé la question de l'étendue du domaine des idées, Parménide soulève celle du rapport des choses sensibles aux idées. Comme Proclus le note, on passe naturellement d'un problème à l'autre (25). La deuxième critique de Parménide consiste à demander si les choses sensibles participent d'une partie de l'idée ou de toute l'idée. Halévy, Milhaud, A.-E. Taylor, ont bien vu le sens de cette critique. Elle porte contre une conception matérielle des idées. Proclus avait mis déjà ce point en pleine lumière. La réflexion sur le deuxième problème aurait pour but, dit-il, de nous empêcher de croire que la participation à l'intelligible est corporelle et matérielle. En effet, « si les choses ne participent ni de toute l'idée, ni d'une partie de l'idée, c'est que la participation ne saurait être matérielle. » Il faut bien voir, dit-il encore, que les idées ne sont pas divisibles, mais indivisibles et incorporelles. Il ne faut pas appliquer aux idées participées des catégories empruntées au monde des choses participantes, que ce soit l'espace, le temps, la division corporelle, et d'une façon générale toutes les compositions et toutes les divisions matérielles (26).

Ici, c'est non plus l'ampleur du monde des idées, mais, en quelque sorte, l'ampleur du mode de participation qui est en question. De même que la pre-

mière demande de Parménide menait l'esprit vers une théorie qui ne séparerait pas absolument les idées des choses, de même celle-ci l'oriente vers une théorie qui montre que les idées ne sont pas en elles-mêmes séparables.

Rapport avec la deuxième partie.

Et de même que la première critique, la deuxième se lie étroitement, plus étroitement encore qu'elle, à la seconde partie du dialogue. Il s'agit de savoir comment l'idée étant une peut être multiple. C'est bien le problème de l'unité et de la multiplicité qui est abordé ici, comme dans la première le problème de l'apparence et de la réalité. Et de même encore que la première critique tend à mettre partout, à faire circuler en tous lieux l'apparence et la réalité, la seconde nous révèle en tous lieux l'unité et la multiplicité, et elle trouvera elle aussi son écho dans la phrase finale du dialogue.

« Te semble-t-il que l'idée entière est dans chacun des plusieurs, elle étant une ? « On voit ici clairement indiqué un des liens des deux parties : le « étant une », ce ἓν ὄν ne trouvera son explication qu'à mesure que dérouleront la deuxième hypothèse de la deuxième partie et celles qui en dérivent.

Phrase importante, d'ailleurs, à plus d'un titre, que celle-ci : Socrate admet la pluralité ; Parménide lui montre qu'il admet au moins l'unité de l'idée, en tant qu'elle est participée, se réservant de lui faire

voir que ce ἓν ὄν doit être conçu comme étant hors de lui-même(27). Parménide révèle à Socrate, pluraliste, son monisme, comme à lui-même il se révélera son propre pluralisme.

Aucun ne peut s'arrêter à sa propre position, de même que l'idée ne peut s'arrêter à une position, étant passage, et étant au-dessus des positions, ne pouvant être traduite dans le langage des positions que si on dit d'elle des choses qui sont à la fois contraires et justes, à savoir qu'elle est séparée du sensible et hors d'elle-même.

Ainsi nous revenons toujours à la pensée que pour donner de la participation une théorie vraiment instructive, scientifique (ἐπιστημονικὸν λόγον, dit Proclus) il faut la débarrasser de ce qu'elle a de corporel, et il faut aussi, ajoute ingénieusement le commentateur, enlever à l'idée de communion cette propriété de ne s'appliquer qu'aux idées seules (28). C'est en purifiant l'idée de participation et en généralisant l'idée de communion que l'on arrivera à comprendre, pour autant qu'il peut être compris, le rapport des choses d'ici-bas avec les idées.

Il s'agit de faire découvrir peu à peu que les idées sont partout et ne sont nulle part ; elles sont dans la multiplicité et elles sont à part comme l'un de la seconde hypothèse est multiple et comme l'un de la première hypothèse est à part (29). Cela ne pourra être admis que si l'on délivre l'idée de son caractère spatial, que si, de forme visible, elle devient forme invisible. Car « il est impossible, dit Proclus, que

corporellement un tout soit en plusieurs sujets (30) ».

Socrate ne voit pas de prime abord où Parménide veut en venir, et l'affirmation que l'idée est tout entière en des choses qui seraient chacune séparées les unes des autres, et qu'elle est aussi séparée d'elle-même, ne peut le satisfaire. Ce n'est qu'après les longs détours de la deuxième partie du dialogue qu'une pareille affirmation pourrait être acceptée, quand l'un de Parménide sera lui aussi apparu comme étant dans les choses diverses et comme étant hors de lui-même. L'idéalisme et le socratisme avaient une idée commune, celle d'unité, et un problème commun : comment l'unité qui est en soi peut être en même temps présente dans le multiple. C'est là l'idée et le problème du Parménide, le même d'ailleurs qu'on entrevoyait à la fin du Cratyle.

Les difficultés de la participation matérielle.

Socrate pour répondre à l'objection, ou tout au moins à l'apparente objection de Parménide, recourt à une métaphore : Ce n'est pas une raison, parce que le jour est en plusieurs lieux, pour qu'il soit séparé de lui-même, métaphore sous laquelle se cache, d'après Proclus, l'idée du bien, soleil intelligible, mais obscurcie ici par les termes spatiaux (31).

A cette comparaison, Parménide répond par une autre comparaison: Qu'est-ce qui prouve que l'idée ressemble au jour présent çà et là sans se diviser,

plutôt qu'à une toile qui par ses diverses parties recouvrirait des hommes différents (32) ? Dans ce dernier cas, il faut bien que l'idée soit divisible en même temps qu'une.

Proclus suggère que, pour ceux qui prendraient les mots de tout et de partie dans un sens qui n'est pas corporel, ils pourront dire à la fois que les choses d'ici-bas participent d'une façon totale et partielle (33). « C'est seulement dans le domaine des corps que les touts ne peuvent pas être dans des choses multiples. »

De sorte qu'après la destruction des idées de tout et de partie dans leur sens matériel, on entrevoit l'emploi spirituel qui peut être fait d'elles.

Parménide, orientant sans cesse la réflexion de Socrate dans la même direction, lui fait voir de nouvelles difficultés (33 *bis*). Il faudrait dire, en effet, que chacune des choses qui sont grandes par la grandeur, n'est pas grande par la grandeur, mais par une partie de la grandeur moindre que la grandeur elle-même : cette conception apparaît encore plus absurde peut-être s'il s'agit de l'idée d'égalité ; il faudrait dire que deux choses égales le sont par une partie de l'égalité seulement. « Et dirons-nous que la petitesse contient des parties de petitesse comme la grandeur des parties de grandeur ? Alors, dit Parménide poursuivant son raisonnement, il faudra admettre que la petitesse est plus grande que les parties. Le petit sera plus grand et si on ajoute une part de la petitesse qui reste, à une chose, celle-ci devien-



dra plus petite et non plus grande qu'auparavant. » Cet argument ressemble bien à ceux dont Platon se moquait dans l'Euthydème. Proclus cite de ce passage plusieurs interprétations différentes, entre autres celle de son disciple Périclès ; et il nous dit aussi que certains, étant donné l'obscurité apparente du passage, ont soutenu qu'il n'est pas de Platon (34). On ne peut mieux résumer le raisonnement que ne l'a fait M. Diès, en disant : « La partie de grandeur participée deviendra petitesse par rapport au tout de la grandeur ; le tout de la petitesse deviendra grandeur par rapport à sa partie ». Argument important pour montrer qu'on ne doit pas concevoir les idées de grand et de petit comme de choses grandes et petites, et pour purifier ainsi l'esprit des choses sensibles. N'est-ce pas un des rôles que Platon attribuera au Sophiste ?

Proclus fournit ici quelques éclaircissements sur le sens qu'il convient d'attribuer au mot de μέγεθος ; d'après son commentaire, il ne pourrait pas être traduit tout à fait par l'idée de grandeur (35). « Ce n'est pas simplement la cause de la distance, mais ce qui fournit aux choses, suivant chaque genre, la qualité de dépasser ; c'est la cause du fait de dépasser. » L'idée d'égalité, continue Proclus, c'est la cause de l'harmonie et de l'analogie ; et l'idée de petitesse la cause de l'abaissement de l'un ou bien, car il nous donne ici deux interprétations aussi douteuses l'une que l'autre de son indivisibilité et de sa continuité (36). Mais il n'est pas impossible que dans ces remarques se

trouvent certaines parcelles de vérité. Il faut observer, d'autre part, que si Proclus pense qu'il faut accorder à l'idée de μέγεθος, d'après ce qu'il vient de dire, un rôle même dans les choses qui n'ont pas rapport avec la quantité, il dit également que Platon a choisi ces exemples, quantitatifs au moins en apparence, parce que le meilleur moyen de convaincre d'erreur ceux qui conçoivent les idées comme divisibles, ce sera d'essayer d'appliquer leurs affirmations à de telles idées d'apparence quantitative. A plus forte raison on fera voir par là que leurs affirmations ne s'appliquent pas aux autres idées.

Sans doute, et c'est encore une suggestion de Proclus qui peut nous servir ici, faudra-t-il mêler les unes aux autres les idées de grandeur, de petitesse, d'égalité (37), de même que les idées de tout et de partie, de multiplicité et d'unité pourront être unies. Une fois délivrées de la matérialité, elles ne sont plus contraires l'une à l'autre, elles communient l'une avec l'autre ; et peut-être arriverions-nous ainsi à la théorie de la dyade du grand et du petit.

Pour le moment, Socrate avoue qu'il est incapable de répondre à de tels arguments, et comme il ne voit pas d'autre façon dont les choses (τἄλλα) puissent participer aux idées, sinon par le tout ou par les parties, il ne sait qu'affirmer sur le mode de participation. Dans le Phédon, dans le Timée, Socrate et Platon doutent de même, et ne savent qu'affirmer sur la façon dont les choses participent aux idées.

Nous voici au moment du doute le plus complet.

Qu'il y eût des idées, il n'y avait guère d'hésitation à ce sujet ; la théorie, que Parménide connaît avant que Socrate la lui ait exposée, lui semble probable et même, comme nous le verrons, nécessaire ; qu'il y eût des idées de certaines choses ou de toutes, c'était une question qui se posait à nous, elle nous inquiétait sans nous troubler profondément. Mais au contraire, dans le troisième problème, le doute est entier en quelque sorte (38). Socrate convient que sa position est fort difficile à tenir, et il ne voit aucun moyen, pourrait-on dire, ni de soutenir le siège, ni de quitter la place.

C. Que le besoin d'unité est à l'origine de la théorie des idées. — Que pourtant cette théorie aboutit à une pluralité infinie. (Le troisième homme.)

Parménide revient à la charge, et il fait allusion à l'argument du « troisième homme ». D'abord il tient à faire préciser par Socrate l'origine de sa théorie. Si Socrate croit qu'il y a une idée une de la grandeur, c'est qu'il est parti de la pluralité des choses grandes et qu'il a observé que ces choses ont un caractère commun ; quand on les embrasse toutes d'un regard, on est amené à admettre ἕν τὸ μέγα, c'est-à-dire l'unité qui est la grandeur. La théorie socratique est une théorie de la diversité des idées, mais cependant chacune de ces idées diverses est une unité, par rapport au multiple qui lui est soumis, comme le montre

bien l'argument du ἓν ἐπὶ πολλῶν dont nous parle Aristote. Le problème de l'unité et de la pluralité se pose donc, non pas une fois pour toutes, comme pour les éléates, ou du moins pour un seul un, mais pour plusieurs « un ». Et de nouveau ici nous saisissons un des liens subtils qui lient la première et la deuxième partie du dialogue (39). Platon paraît procéder par διαιρέσεις, mais il use sans cesse d'un procédé fondamental d'unification. La théorie des idées dédouble et unifie à la fois les sensibles pour faire apparaître l'intelligible.

Les objections précédentes invitaient l'esprit à s'élever au-dessus du sensible, ce que Socrate, jeune encore, n'arrivait pas à faire complètement ; celle-ci achève leur œuvre et tend en même temps à faire entrevoir l'idée du ἓν πολλά ; la multiplication, le pullulement des idées qui, pour les mégariques, était une réduction par l'absurde de la théorie de la participation, deviendra une indication qui nous fera dépasser le sensible pour saisir l'un dans le multiple et le multiple dans l'un. Si on embrasse d'un coup d'œil les choses grandes et la grandeur qui fait leur unité, ne voit-on pas une unité de la grandeur et des choses grandes, une nouvelle idée de grandeur ? Il naîtra sans cesse de l'unité : on ne pourra pas poser une borne à l'idée de l'unité, qui va se doubler, se multiplier à l'infini. Il y aura ainsi un nouvel « autre » par qui toutes les choses grandes seront grandes, un nouvel « autre » par qui toutes les choses « unes » seront « unes », un nouvel « autre » par qui toutes

les choses identiques seront « mêmes ». Non seulement chacune des idées est « un autre » par rapport aux choses qu'elle rend « unes », mais encore « chacune des idées au lieu d'être une, est infinie quant au nombre (40) ».

Ici encore la deuxième partie permettra d'entrevoir une solution.

Sans doute, cette infinité numérique ne serait pas concevable s'il s'agissait de nombres matérialisés dans l'espace ; mais de même que dans les objections précédentes, le but de Parménide est peut-être d'élever l'esprit au-dessus du sensible, et de lui faire apercevoir la multiplicité infinie intelligible (40). La divisibilité des idées, le regrès à l'infini sont des objections fatales pour une théorie socratique des idées séparées. Mais si on dit que les idées indivisibles sont en même temps divisibles, si on dit que les idées « unes » sont en même temps multiples, si on conçoit l'alliance de l'un et du multiple, du même et de l'autre, les objections elles-mêmes se retourneront et deviendront presque des preuves. Le « ἑνός τινος », la « μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν » de ce passage, trouveront leur explication et leur confirmation dans les termes semblables que Parménide emploiera en développant les conséquences de la quatrième hypothèse.

D. Où est l'idée? A. Dans l'âme. La théorie des νοηματα.

Ici Socrate tente de se défendre. Parménide ne venait-il pas de dire : « Si par l'âme tu vois d'une

seule vue toutes les choses » ? Socrate ne peut-il en conclure, comme le remarque Proclus, que l'idée est dans l'âme, et échapper par là à tous les embarras où il se trouvait (41) ? Si, de plus, au delà du texte du dialogue, on se souvient des vers du poème, on voit que Socrate, part, en effet, d'une idée inspirée de Parménide. Il interprète en subjectiviste l'affirmation que la pensée et ce qui est pensé sont une seule et même chose (42). On arrive ainsi pour échapper aux difficultés soulevées par le problème précédent à soulever un nouveau problème, qui est la continuation des questions précédentes, celui du lieu des idées (43).

Sa réfutation.

Mais Parménide dit ne pas accepter cette interprétation qui suppose qu'il y a des pensées qui ne sont des pensées de rien. Si l'esprit pense la grandeur ou l'un, il y a un objet, la grandeur, ou l'un, auquel cette pensée s'applique (44). Cet objet est-il un objet existant ou un objet non existant ? Socrate répond qu'il s'agit forcément d'un objet existant ; cet objet, c'est une idée unique que l'esprit pense en rassemblant les choses diverses. Les idées seraient donc des pensées d'idées , et si on dit alors que τἄλλα participent des idées, il faut dire, sous peine d'admettre une pensée inconsciente (45), que toute chose est faite de pensée et pense. Ainsi, ou bien toute chose est faite de pensée et ne pense pas, et c'est l'ac-

ception de l'inconscient ; ou bien toute chose est faite de pensée, et c'est une sorte d'idéalisme absolu (46). On détruirait la différence entre la réalité spirituelle et la réalité corporelle, plongeant l'une et l'autre d'un seul coup, soit dans l'inconscient absolu, soit dans la pensée absolue. On pourrait dire que, pour Socrate, une pensée unique qui ne pense qu'elle-même ne se conçoit pas plus qu'une pensée qui ne pense pas. Après avoir rejeté lors des discussions précédentes ce qu'on pourrait appeler le matérialisme de l'idée, il rejette l'idéalisme du conscient et l'idéalisme de l'inconscient. Il faut en effet, dit Proclus, distinguer les εἴδη, des νοήματα, dire que si tout participe des εἴδη, tout ne participe pas des νοήματα. C'est la seule façon, d'après lui, d'éviter d'affirmer, soit que les νοήματα et ce qui en participe ne pense pas (ce qui serait contradictoire), soit que tout ne participe pas des εἴδη (ce qui serait directement contraire à la théorie de Socrate) (47).

Proclus a souligné, en l'interprétant par endroits d'une façon assez inexacte, ce progrès, cette dialectique que l'on peut remarquer dans le Parménide : de la participation physique, on va à la participation psychique, puis à la participation intellectuelle. D'après son commentaire, la discussion que nous étudions en ce moment a pour but de nous faire aller des « pensées mentales » aux idées intelligibles (48).

B. *Dans la nature. Le paradigmatisme.*

Pour échapper à l'écueil de l'idéalisme absolu, pour éviter aussi l'antinomie du tout et de la partie (49), Socrate va se jeter tout droit dans la théorie de l'imitation, dans le paradigmatisme. Après l'image du soleil, l'image du tableau. « Mais il m'apparaît, Parménide, que les choses sont bien plutôt ainsi ; les idées sont des modèles subsistants dans la nature, et les autres choses (τά ἄλλα) leur ressemblent et en sont des copies. » La μέθεξις serait donc l'imitation des idées par les choses. Chacun des termes employés ici a sa valeur. Les idées subsistent, et ce terme, suivant l'indication de Proclus, est opposé au verbe γίγνεσθαι ; les autres choses (τἆλλα) deviennent, les idées sont ; elles sont τῇ φύσει, alors que les autres choses se font (50). Les idées ne sont plus seulement ἐν τῇ ψυχῇ, en une âme qui sans doute est sujette au changement ; elles sont ἐν φύσει.

Sa réfutation.

Socrate, si hésitant tout à l'heure sur le mode de la participation, affirme donc avec force sa nouvelle conviction, cette théorie du paradigmatisme par laquelle il vient de passer, s'il faut en croire Proclus, des νοήματα aux εἴδη, de l'âme à l'esprit, comme auparavant il était passé de la participation physique aux νοήματα. Mais ce que Proclus n'a pas mis en lumière, c'est que

cette théorie n'est pas beaucoup plus satisfaisante que la précédente, précisément parce qu'elle s'embarrasse elle aussi de métaphores, et qu'elle a même certains désavantages marqués, si on la compare à la théorie de la participation, par suite de sa plus grande particularité même. Contrairement aux thèses de Jackson, c'est moins, d'après nous, cette théorie prise en soi que sa critique, qui va marquer un progrès, car celle-ci nous montrera mieux que les objections précédentes l'insuffisance de l'idée de ressemblance. Elle nous fera voir encore ce processus de redoublement et de multiplication des idées ; et elle fera apparaître que cette théorie de l'imitation n'est qu'un aspect de la théorie de la participation déjà combattue. En effet, le semblable et ce qui lui est semblable doivent participer d'une idée unique ; on revient donc forcément à la position antérieure, et reprenant les termes de l'objection qu'il avait faite il y a un instant, Parménide soutient qu'il faudra sans cesse aux idées ajouter d'autres idées, des idées autres. Car il faudra que ce qui est semblable ressemble à ce qui est semblable, et ainsi de suite à l'infini. De sorte qu'ici encore nous aboutissons à cette conclusion, d'une part qu'il n'y a pas de semblable (51), et d'autre part qu'il y a une infinité de choses semblables. L'idée de semblable est soit niée absolument, soit multipliée indéfiniment, comme l'idée d'un le sera dans la deuxième partie et pour des raisons analogues.

La solution que permettra d'entrevoir la deuxième partie.

De nouveau, Parménide a donc fait voir le χωρισμός; ou bien il y aura un amoncellement à l'infini d'idées et d'idées — ce qui est inconcevable, au moins au premier abord — ou bien rien ne sera semblable à l'idée et l'idée ne sera semblable à rien d'autre (51 *bis*). Nous verrons en un sens que c'est bien à une telle théorie que nous aboutirons, — et aussi à cet amoncellement et à cette multiplication. Mais jusqu'ici nous n'avons pas le mot de l'énigme, et nous paraissons rejetés dans une sorte d'objectivisme idéaliste qui est la destruction de l'idéalisme véritable (52).

E. L'argument le plus redoutable.

Il faut donc chercher un mode différent de participation entre « les autres choses » et les idées. « Tu vois donc, dit Parménide, dans quelle difficulté on se trouve, si on met à part des idées qu'on regarde comme existant en elles-mêmes. » Mais il ajoute que Socrate ne s'est pas encore rendu compte de toute la grandeur de la difficulté devant laquelle est « celui qui pose en les séparant des idées pour chacun des êtres ». Il va laisser de côté un grand nombre d'objections possibles et énoncer la plus redoutable, celle qui fera apparaître mieux que toutes les autres le χωρισμός dont nous par-

lions. Et il s'exprime d'abord en termes sibyllins. « Si quelqu'un disait qu'il n'est aucunement raisonnable de connaître des êtres, tels que les idées doivent être, à celui qui parlerait ainsi on ne pourrait pas montrer qu'il se trompe, si celui qui discute n'avait l'expérience de nombreuses choses, n'était doué par la nature et ne voulait se laisser conduire à travers des arguments nombreux et très éloignés du sujet ; sinon on n'arrivera pas à persuader celui qui dit que les idées sont inconnaissables. » C'est l'argument le plus redoutable en effet, puisque s'il faut en croire Parménide, les idées qui sont pour Socrate le fondement de la connaissance seraient inconnaissables. Non seulement elles ne seraient pas, par conséquent, le fondement de l'existence des choses, mais elles seraient bien loin de pouvoir être le fondement de la connaissance que nous en avons.

A quelles conditions on pourra lui échapper après les détours de la deuxième partie.

Parménide a soin d'indiquer qu'on peut lui échapper à certaines conditions ; et il n'est guère douteux qu'il semble dire que la deuxième partie du dialogue doive lever la difficulté. Ne trouvons-nous pas là Parménide et ses auditeurs s'occupant d'arguments nombreux et qui semblent éloignés du sujet, et qui finalement ne seront pas si éloignés de lui, puis-

qu'ils montreront qu'en un sens l'ἕν parménidien est inconnaissable comme les idées socratiques, mais qu'en un autre sens, il peut être connu, puisqu'ils dresseront une première hypothèse inconnue, mais aussi une seconde hypothèse qui, à certaines conditions, nous acheminera vers la connaissance, puisqu'ils uniront ce qu'on pourrait appeler un mysticisme transcendant et un panthéisme immanent pour nous faire parvenir enfin au véritable idéalisme (53) ?

Les idées ne peuvent être connues.

« Les idées, qui sont par leurs rapports entre elles ce qu'elles sont, ont leur essence par rapport à elles-mêmes », dit Parménide. Il ne dit pas qu'il n'y ait pas des idées qui en un sens soient sans rapport les unes avec les autres, — cette question est étudiée dans la seconde partie du dialogue et dans les dialogues suivants (54). Ce qu'il dit, c'est que les idées qui ont des rapports les unes avec les autres ont leur essence par leurs rapports avec elles-mêmes, « mais elles n'ont pas leur essence par rapport à nous, que ce rapport de participation par lequel les choses reçoivent leur nom soit appelé ressemblance ou autrement (55) » et de leur côté, les choses qui nous entourent ont des rapports entre elles et non avec les idées. De sorte que les choses d'ici-bas n'auront aucun rapport avec les idées dont pourtant elles reçoivent leurs noms. Un maître, explique Parménide, est maître de l'esclave dont il est le maî-

tre, et non de l'esclave en soi — et la maîtrise en soi existe par rapport à l'esclavage en soi, mais non par rapport à l'esclave qui est ici (56). Il n'y a pas d'action (δύναμις) d'un de ces domaines sur l'autre. Dès qu'on a reconnu cela, on a dit par là même que la science en soi est la science de la vérité en soi (57), que chacune des sciences en soi est une science des êtres en soi, que la science qui est parmi nous, et que chacune de ses divisions est une science d'êtres qui sont parmi nous. Or s'il est vrai que nous ne possédons pas les idées et que les idées ne sont pas parmi nous, et que les idées (γένη) en soi sont connues par l'idée (εἶδος) (58), en soi de science, nous ne pouvons rien connaître des idées. L'idée est séparée comme l'Un de la première hypothèse et inconnaissable. Et sans doute le mysticisme transcendant, d'après lequel le beau en soi et le bien en soi sont inconnus, attire Parménide, semble un danger attirant, comme l'Un de la première hypothèse. A mesure que nous avançons dans le dialogue, les idées semblent s'éloigner, comme le remarque Proclus ; elles sont des sommets que nous ne pouvons qu'entrevoir dans leur fuite vers la hauteur. Mais il n'en est pas moins vrai que ce que Parménide veut signifier, c'est qu'en un sens nous possédons les idées et que les idées sont parmi nous, comme l'Un de la deuxième hypothèse est multiple, est en lui et dans les autres. Platon dit bien : ἰδέαι τῶν ὄντων. Les idées sont des unités en rapport avec des êtres. Il faudra voir en quel sens des êtres peuvent être des unités et ces unités des êtres — c'est le problème que tentera de résoudre la seconde partie du dialogue.

Les idées ne peuvent avoir de rapport avec nous. Rapports avec la deuxième partie.

Mais Parménide pousse plus loin son argumentation (59). Ne doit-on pas dire que la science en soi est beaucoup plus exacte que la science qui est parmi nous, et que celui qui participera de cette science ne sera nul autre que Dieu ? Or d'après ce que nous avons dit il y a un instant, si Dieu possède la maîtrise dans toute son exactitude et la science dans toute son exactitude, cette maîtrise ne s'exercera jamais sur nous, cette science ne nous connaîtra pas, ni nous, ni aucune des choses qui sont parmi nous, et de même que nous ne commandons pas aux idées par notre commandement humain et ne les connaissons pas par notre science humaine, elles ne pourront ni nous commander ni nous connaître. Et nous sommes de nouveau devant les idées séparées, devant l'Un de la première hypothèse. Dieu ne connaît pas plus que l'Un ne sera connu ; Dieu ne connaît pas plus les choses d'ici-bas, que les choses d'ici-bas ne peuvent connaître l'Un (60). Cette science au-dessus de la science est l'analogue de l'Un au-dessus de l'être. Et c'est bien là, dit Parménide, une conséquence que nous devons admettre si nous reconnaissons des idées des êtres et si nous définissons chaque idée séparément. Et pour la deuxième fois, Parménide fait allusion à la deuxième partie du dialogue et y prélude en quelque sorte (61, 62).

Nécessité de la deuxième partie.

La conclusion, pourrait-on dire, de la première partie du Parménide, c'est qu'il faut maintenir l'existence des idées et leur séparation qui est pourtant apparue comme si difficile à affirmer. Malgré ce que la tâche présente d'ardu, de l'aveu même de Socrate, il faut, comme il en avait bien le sentiment, diviser les idées (διαιρεῖν 129*d*, διορίσασθαι 131*e*, 133*a*, ἀφοριζόμενος 133*b*, ὁριεῖται 135 *a*, ὁρίζεσθαι 135 *c*).

Mais cette séparation doit s'unir à une union, cette existence à une non-existence, et voilà pourquoi, s'il est déjà bien beau de voir les idées et de les séparer comme l'a fait Socrate, celui qui se rendra compte de leur véritable existence et de leur véritable séparation et pourra en persuader les autres, accomplira un acte beaucoup plus digne d'étonnement. Il faudra pour cela un homme d'un naturel exceptionnellement bon, et même d'un naturel admirable (63). Nous ne pouvons faire mieux que reproduire ici les paroles de M. Diès, qui viennent confirmer notre interprétation : « Immanence et transcendance, communauté et distinction, qu'ils parviennent ou non à les réconcilier, on ne voit pas que le Parménide ou les dialogues qui le suivent immédiatement aient accepté de sacrifier l'une ou l'autre ».

Nécessité d'affirmer des idées et de les diviser.

Parménide pose en principe que si on ne dit pas qu'il y a une idée pour chaque chose et une idée toujours semblable à elle-même, on détruit toute possibilité de philosopher (διαλέγεσθαι). Mais ce mot même de διαλέγεσθαι nous fait voir que si les idées doivent être nettement séparées, il doit leur être possible néanmoins de se mêler. La conversation philosophique, image de la communion des idées, le passage des idées les unes dans les autres, ne peut avoir lieu que si les idées sont séparées de telle façon qu'elles puissent s'unir.

A la fin de la première partie du dialogue, nous approchons peu à peu du moment où Socrate, partisan du multiple, va découvrir la solution des difficultés devant lesquelles il se trouve, dans une discussion au sujet de l'un, de sorte qu'il y aura comme un cercle par lequel du multiple on reviendra à l'un d'où l'on était parti.

Nécessité d'un exercice préparatoire.

Parménide fait remarquer à Socrate que son embarras vient de ce qu'il a entrepris de définir le beau, le juste, le bien, et chacune de ces unités (ἓν ἕκαστον) que sont les idées avant de s'être exercé suffisamment. Socrate est à peu près dans la même situation que les sophistes qui nient que la vertu puisse être une science

et qui affirment qu'elle peut s'enseigner, dans la même situation que Cratyle qui affirme que les choses n'ont qu'une réalité mouvante et que les noms disent leur essence stable. Pas plus que les disciples d'Héraclite, qu'ils se nomment Protagoras ou Cratyle, le partisan de l'immutabilité et de la séparation des idées ne s'est exercé suffisamment dans le maniement de cet instrument qu'avait apporté la réflexion d'Héraclite et celle de Zénon et qui est la dialectique. Sans doute, avec les sophistes elle était devenue une recherche vaine ; mais en même temps cependant, elle s'était perfectionnée. Telles sont les réflexions que peuvent faire naître dans l'esprit la fin de cette première partie du dialogue qui se révèle à la fois comme si destructrice et si positive, si destructrice que Proclus s'étonne devant ceux qui pensent qu'il y a encore quelque chose à dire contre la philosophie des idées (64), si positive, puisque pour lui elle contient les suggestions nécessaires pour que soit renouvelée cette philosophie.

Parménide reconnaît en Socrate cette belle nature, cette θεῖα ὁρμή nécessaire au philosophe, cette bonne nature, comme dit la 7e lettre. Mais il s'agit maintenant de s'exercer dans les raisonnements qui paraissent frivoles au vulgaire (65). C'est l'éristique destructrice des vérités, pourrait-on poursuivre, qui va donner la vérité. Platon revendique cette ἀδολεσχία que l'on reprochait à Socrate. Ce bavardage ingénieux qui lui était commun avec les sophistes va le mener vers le vrai.

Protagoras avait dit que, en toutes choses, il y a deux raisonnements opposés l'un à l'autre, et dans l'Antiope d'Euripide un personnage déclarait qu'au sujet de chaque chose un homme habile peut établir le combat des doubles raisonnements. Le Protagoras, le Cratyle, le Phèdre (66), pour ne parler que de quelques dialogues, montrent ce jeu, cette lutte de thèses contraires, de δισσοὶ λόγοι. Ce jeu sous sa forme la plus abstraite, telle est la matière même de la seconde partie du Parménide, et comme ces trois dialogues, il tendra à prouver non pas une chose, mais à la fois plusieurs choses. Plus parfait qu'eux, d'un art dialectique plus consommé tout au moins que celui du Protagoras et du Cratyle, ce sera en même temps, et dans cette chose absurde qui est l'instant, pour prendre une expression de Platon, qu'il prouvera des thèses contraires.

Il ne nous semble pas inutile ici de rappeler comment à partir d'Héraclite, de Parménide et d'Anaxagore s'était développée la sophistique. En fait, la sophistique et le socratisme ont leur source dans les mêmes pensées, ou plutôt ce qui avait été le fondement de la sophistique fut soumis par Platon à une sorte de transmutation, et devint le fondement et le moyen même de la dialectique, devint la dialectique elle-même, ou du moins fournit au Parménide sa méthode.

DE LA MÉTHODE
ET DE LA PORTÉE DU DIALOGUE

D'Anaxagore aux sophistes, et à la philosophie socratique.

Les philosophie anté-socratiques forment l'arrière-plan sur lequel se détache le dialogue. Les penseurs auxquels Platon pense en l'écrivant, ce ne sont pas seulement les contemporains, Antisthène, Euclide, Leucippe, ce sont ceux auxquels ces derniers se relient, ce sont les éléates, Anaxagore, les sophistes, Socrate.

Pour Anaxagore, il n'y avait jamais de terme à la division. « On ne peut trouver, disait-il, le fragment le plus petit du plus petit, mais toujours un fragment moindre. Car l'être n'est pas le ne pas être ; mais du plus grand, il y a toujours un plus grand, et la multitude est égale au petit, et chaque chose est par rapport à elle-même et grande et petite (Diels, fr. 3). » Et il disait aussi que « les choses étant ainsi séparées, il faut reconnaître que toutes les choses ne sont ni plus petites ni plus grandes. Car il n'est pas possible qu'elles soient plus nombreuses que toutes les choses ; mais toutes les choses sont toujours égales (fr. 5) ». « De telle façon que des choses divisées on ne peut con-

naître la multitude, ni en raisonnement ni en fait » (fr. 7). « Rien d'autre que le Νοῦς n'est semblable à rien (fr. 12). » Dans sa pensée, ces phrases tendaient à prouver sa doctrine des homéoméries et du Νοῦς. Mais de cette doctrine même, certains n'ont voulu retenir sans doute que cette idée d'une divisibilité qui confond l'imagination, d'une égalité et d'une inégalité de toutes choses par rapport les unes aux autres et par rapport à elles-mêmes.

La doctrine d'Anaxagore, comme celle des Éléates, à laquelle elle se rattache par plus d'un point, préparait le succès de Gorgias.

Mais elle devait contribuer aussi à préparer l'idée socratique du Νοῦς, et, d'autre part, l'idée de communion et la négation du χωρίς.

Nous la trouvons donc à l'origine, à la fois, de la philosophie de Gorgias, des conceptions socratiques et des conceptions platoniciennes.

Le modèle de la « dialectique » du Parménide se trouve dans celles de Zénon, de Mélissos et de Gorgias ; les deux premiers entreprenaient de prouver la thèse de Parménide, en montrant les conséquences absurdes qui s'ensuivraient si l'on partait de l'hypothèse : « Si le plusieurs existe ». Appliquant aux choses ce que l'on a appelé la loi du nombre, d'une part, et la dichotomie, d'autre part, Zénon prouvait que, si le plusieurs existe, les choses sont à la fois limitées (étant en aussi grand nombre qu'elles-mêmes) et illimitées (puisqu'on peut toujours les diviser en deux parties). Il prouvait que « ce qui est mû n'est ni dans le lieu

où il est, ni dans le lieu où il n'est pas », que si le plusieurs existe, il faut que les choses soient à la fois grandes et petites. Il usait donc toujours d'une conception toute matérielle de l'être.

Le Parménide remet en quelque sorte Zénon à sa place ; Zénon reconnaît qu'il n'a voulu qu'une chose, prouver que le multiple n'est pas, et par là fortifier la position de Parménide. Zénon serait donc, si l'on s'en fie au dialogue, un personnage de second plan, pour l'historien de la philosophie. Et même pour l'historien de la dialectique, il n'en serait pas autrement; car la dialectique ne lui serait pas apparue comme une fin en même temps que comme un moyen, mais seulement comme un moyen. Peut-être cette interprétation est-elle en contradiction avec la réalité historique, et nous nous rallierions volontiers aux idées de M. Diès sur le rôle de Zénon ; mais elle va en tout cas fort bien avec le Zénon, tel que Platon voulait qu'on se le figurât.

Mélissos devait poursuivre cette argumentation. « Si l'être change, il est nécessaire qu'il ne soit pas semblable. » Et s'il est plusieurs, il faut qu'il ait exactement les mêmes propriétés que s'il était un. Mélissos ne veut plus le considérer comme fini ; il ne peut plus le considérer comme dense ni comme rare. Par cette affirmation de l'infini, par cette négation de deux qualités contraires, il prépare la voie à la première hypothèse du Parménide. En même temps quelques mots de lui (εἶδος, τὰ ὄντα, ἕκαστος) nous font voir que sa polémique était dirigée aussi contre les

Pythagoriciens, et que ce qui était désormais nécessaire, c'était une transformation profonde du Pythagorisme, de telle façon qu'il pût répondre aux critiques des disciples de Mélissos comme à celles des philosophes qui se rattachaient à Anaxagore.

Gorgias avait écrit dans son : « Sur le Non-être ou sur la nature » : « Si le non-être est, il sera à la fois et il ne sera pas... Il est complètement absurde que quelque chose soit et en même temps ne soit pas... S'il arrivait au non-être d'être, il arriverait à l'être de ne pas être ». Il approfondissait les idées de Parménide, ou plutôt il dégageait à peu près de la même façon que le Parménide du dialogue, les idées fondamentales de l'éléatisme.

Il continuait en disant : « Si tout ce qui arrive est infini, tout ce qui arrive n'est nulle part ; car, s'il était quelque part, ce dans quoi il est serait autre que lui ; car, ce qui entoure est plus grand que l'entouré, et il n'y a rien de plus grand que l'infini ».

Et de la même façon que le Parménide du dialogue, il ajoute : « Et il n'est pas contenu en lui-même ; car, être dans soi-même est la même chose qu'être dans quelque chose ; et l'être deviendrait deux... Mais s'il n'est nulle part, il n'est pas ».

Il part donc ici, comme le Parménide du dialogue, de l'affirmation de Mélissos et il va d'un panthéisme infinitiste au nihilisme en passant par un raisonnement « matérialiste ».

De même dans le passage suivant : « S'il est un, il est une quantité ou un continu, ou une grandeur ou

un corps. Et quelle que soit la chose de celles-là qu'il se trouve être, il n'est pas un... L'être n'est donc pas un. Et il n'est pas multiple ; car s'il n'est pas un, il n'est pas multiple ; car le plusieurs est une synthèse des choses qui sont chacune à part ».

On voit que le Parménide est une imitation de l'œuvre de Gorgias, au moins dans la première hypothèse. Mais de ce non-être de Gorgias, Platon fera sortir l'être. Lui aussi, il eût pu écrire un De la Nature ou du non-être. Mais le non-être mis à sa place serait apparu comme un élément vraiment nécessaire à l'être de la nature.

Si la philosophie de l'immobilité était une des voies qui avait mené à la sophistique, si futile et si précieuse, d'un Gorgias, la philosophie de la mobilité, d'autre part, y avait mené, et y avait mené aussi directement.

Pour Héraclite, le tout était divisible et indivisible (Diels, fr. 50) et l'on pourrait citer de lui bien des passages semblables. Cratyle se trouvait sur le chemin qui mène à la sophistique. Protagoras et ses disciples luttaient contre ceux qui disent que l'être est un, ils faisaient voir que toute δόξα contient du vrai.

Là encore Platon se présentera en amant des deux thèses et montrera à quelles conditions on peut avoir une théorie de l'apparence sans détruire la théorie de la vérité, à quelles conditions on peut affirmer à la fois l'unité et multiplicité de l'un. Le mot de conciliation qualifie mal cette opération hardie.

Ainsi les Héraclitéens avec Cratyle, peut-être

Protagoras ; les éléates avec Gorgias, avec les mégariques peut-être, aboutissaient aux mêmes résultats et niaient la possibilité de la connaissance.

L'œuvre de Platon consistera à trouver chez ses adversaires les éléments d'une transformation de ses propres doctrines. Comme l'a fort bien dit Campbell dans son article de l'*Encyclopaedia Britannica* : « C'est dans un même acte de pensée que Platon paraît s'être aperçu de ses affinités avec Parménide et avoir été amené à examiner à nouveau les fondements de sa propre doctrine ». Mais pour que les éléments empruntés aux éléates, entre autres l'idée de l'unité et l'idée de la dialectique, prissent une valeur réelle à ses yeux, pour qu'il pût arriver à énoncer en même temps ces deux affirmations fondamentales, il fallait auparavant qu'il eût dégagé la théorie des idées telle qu'elle était impliquée dans le Pythagorisme.

Il lui fallait pour cela approfondir une affirmation commune aux pythagoriciens comme Archytas ou Philolaos et aux disciples d'Hippocrate. Philolaos « dessinait à part les raisons de chacune des choses, des choses infinies et des choses qui apportent une limite » (Diels B II p. 243, ligne 14). On trouve dans les écrits hippocratiques l'affirmation qu'il n'y a d'art que parce qu'il y a des εἴδη. (Diels B, p. 292.) Une théorie des idées semble avoir existé même chez certains éléates, comme d'autre part on trouvait une théorie du Λόγος chez Héraclite. Aussi comprend-on que dans le dialogue, Parménide admette sans peine

une théorie des idées qui était courante, semble-t-il, dans les différents milieux philosophiques et scientifiques de l'époque où Platon place le récit (voir les remarques de Proclus, V, 70). Il range Socrate dans une catégorie de philosophes qu'il connaît bien : « ceux qui admettent une essence existant en elle-même pour chaque chose ».

Il s'agira seulement pour le Parménide du dialogue — il s'est agi seulement pour Socrate et Platon —, et c'était beaucoup, de voir quelle sorte d'existence il convient d'attribuer aux idées, de façon à éviter le : tout est vrai, et le : tout est faux ; le : tout est immobile et le : tout est en mouvement. Et pour cela il fallait s'inspirer, dans une assez large mesure, des idées des Pythagoriciens et de celles d'Anaxagore, mais en les spiritualisant.

Les objections de la première partie viennent des Mégariques, disent certains ; d'autres (Teichmüller, Siebeck, Fouillée) pensent à Aristote ; d'autres à Polyxène, à propos de l'argument du troisième homme, d'autres à Gorgias, à propos du caractère inconnaissable des idées ; d'autres croient que ces objections se sont formulées d'abord dans l'esprit de Platon lui-même ; et l'argument du 3e homme n'est-il pas dans la République ? De telle sorte qu'il s'agirait de savoir si c'est une défense de la théorie ordinaire des idées contre les Mégariques ou d'autres adversaires — ou un essai de transformation du platonisme au moyen de certaines objections venant de Mégare ou des Sophistes. En fait, on ne peut pas ne pas être

frappé de la ressemblance entre la première hypothèse et ce que nous savons sur les idées de Gorgias au sujet du non-être et de ses modes de démonstration.

Wilamowitz-Mœllendorf veut que l'on abandonne à la fois la conception d'une période mégarique et d'une période antimégarique de Platon. Mais qu'il s'agisse de Mégariques ou d'Éristiciens, disciples de Gorgias, il n'est pas douteux que le dialogue ne soit dirigé contre une théorie des idées, que Platon croit fausse. Qu'on cite quelques pages de Gorgias, ou quelques mots attribués à Lycophron ou à Antisthène, ou à des disciples d'Euclide, il importe peu : ce sont là des philosophes, des éristiciens, des sophistes qui ont reçu l'influence d'Élée et auxquels les idées de Socrate n'ont pas été étrangères. Ils ont pu se servir du socratisme comme d'un instrument pour prouver l'éléatisme, l'éléatisme lui-même n'étant à leurs yeux qu'un instrument pour empêcher, dans l'intérêt soit du doute sceptique, soit d'une théorie moniste et mystique, le libre élan de la pensée qui veut comprendre en elle ce doute et cette théorie, qui veut être comprise par eux, sans se nier elle-même.

La noble sophistique.



Il y aura donc une noble sophistique, une éristique vraie (67). Elle est née de la réflexion sur la sophistique vulgaire et sur la fausse éristique. Socrate et Platon ont toujours fait leur profit des mé-

thodes qui se formaient chez les savants ou dans les autres écoles philosophiques ; non seulement les démonstrations et les définitions géométriques, les classifications biologiques, mais aussi l'éristique ont leur utilité. Et c'est une joie presque de la même sorte que celle qu'il avait éprouvée devant les mathématiques ou devant les classifications que Platon ressentit devant l'antilogie sophistique, qui, pourtant, l'avait bien souvent irrité. Le moment où il fut le plus vivement pénétré de cette joie, ce fut sans doute celui où il conçut le Parménide. Du reste, il y a un lien, nous le verrons, entre ces diverses méthodes, géométrie, classification, éristique. Elles constituent, d'un certain point de vue, une méthode unique qui s'apparente à la dialectique sans se confondre avec elle tout à fait.

Cette antilogie qu'il avait si vivement blâmée dans la République (livre VII), dans le Phédon (101 c), dans le Phèdre (261 c), se transmue en une science supérieure. Et en même temps Platon voit son domaine, le domaine des ἀμφισβητήσιμα s'élargir sans cesse. C'est à propos de l'amour que Socrate dans le Phèdre menait son interlocuteur vers l'idée contraire ; mais dans le Parménide, c'est à propos de l'être que l'on verra la valeur de l'antilogie. Dans le Sophiste, Platon mettra précisément en relief l'œuvre accomplie sur ce point par le Parménide ; la sophistique a une valeur de purification aussi bien que la tragédie telle que l'a conçue Aristote, et il y a une Némésis des idées qui gouverne d'une façon mystérieuse leurs mélanges et leurs générations et leurs luttes.

On peut dire qu'une des grandeurs de Platon vient du fait qu'après avoir été le détracteur acharné de la sophistique, il a découvert de mieux en mieux la valeur de la sophistique comme méthode, comme science. Du Protagoras au Gorgias, du Gorgias à la République, de la République au Phèdre, du Phèdre au Sophiste, le progrès est partout visible. En même temps que le doute s'étend des choses sensibles à l'amour, à la justice, à la vérité, la connaissance, la docte ignorance s'approfondit.

Le Parménide apparaît comme une palinodie au sujet de ces raisonnements que l'Euthydème parodie. Ne trouvons-nous pas dans l'Euthydème tournés en raillerie les procédés même qui vont dans le Parménide être tournés vers la vérité ? « Ce n'est pas ce que je demande, dit Dionysiodore, mais si toutes les choses se taisent ou si toutes les choses parlent. — Ni l'un ni l'autre, et tous les deux ensemble. Et je suis sûr que tu ne saurais t'opposer à cette réponse. » Ou encore : « Ainsi le même n'est-il pas le même et ce qui est autre n'est-il pas autre ? ». Ici le problème du Parménide est abordé, mais ironiquement. L'ironie supérieure du Parménide résidera dans l'attention passionnée apportée à ces problèmes dont on riait d'abord.

Les παρακλητικὰ τῆς νόησεως.

Dans la République, Platon avait enseigné l'importance de ce qu'il appelait τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας, de ces exercices par lesquels nous nous rendons

compte que les choses sensibles peuvent être dites « unes » ou plusieurs, et peuvent recevoir des prédicats opposés (524 c) (603 d) ; en voyant ces ἐναντίωματα des choses sensibles, nous allons vers l'intelligible. Ce sont les contradictions du sensible qui tirent l'âme en haut (479c Καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ'εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατόν... παγίως νοῆσαι οὔτε ἄμφότερα οὔτε οὐδέτερον).

Mais comme il dit dans le Phèdre, des doutes s'élèvent au sujet des essences intelligibles elles-mêmes (263 a 10. Ἀμφισβητοῦμέν τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς.)

Il y a donc non plus seulement une sophistique du sensible qui nous fait aller vers la διάνοια, mais une sophistique de la διάνοια qui nous fait aller vers la νόησις ; de l'être nous allons vers ce qui est au-dessus de l'être, au-dessus de l'essence, au-dessus de l'intelligible. Dans le Parménide, ce n'est plus seulement le juste ou le beau, comme dans les premiers dialogues de Platon où il s'efforce de suivre la pensée de Socrate en suivant sa propre pensée ; ce n'est plus seulement l'amour ou la science qui sont mis en question, c'est l'être même. Et Platon, comme il s'était sans cesse retourné vers le doute socratique pour l'approfondir, se retourne vers la sophistique pour l'approfondir aussi.

La δόξα *des idées.*

S'il est vrai que la δόξα se caractérise par le fait que sur une même chose on peut avoir des opinions contraires, Platon établit qu'il y a une δόξα des idées. La

même chose se passe ici que dans le sensible. Les idées aussi ἐπαμφοτερίζει. Parménide avait séparé la partie de son poème qui est consacrée à la vérité et la partie qui est consacrée à l'opinion. Mais de même qu'il y a une vérité dans ce que Parménide appelait l'opinion, n'y a-t-il pas de l'opinion dans ce qu'il appelait vérité ? Sur ce point encore, ce dialogue complète et réfute Parménide, comme il complète et réfute Socrate.

On voit qu'il n'est pas tout à fait exact de dire que la méthode suivie ici a peu d'importance, comme l'ont pensé les savants interprètes que sont Brochard et A. E. Taylor, de l'avis desquels on ne se résigne qu'à grand'peine à s'écarter (68). Mais il s'agit maintenant de préciser cette méthode.

La « dialectique » doit porter sur l'intelligible.

Parménide choisit comme exemple de cet exercice qu'il recommande l'écrit de Zénon qui a été lu au début. Seulement il s'accorde avec Socrate pour dire que l'intéressant est d'appliquer ce procédé non plus au monde sensible, mais au monde intelligible, à ce qu'on peut saisir par le λόγος, à ce qu'on peut considérer comme des εἴδη. (69). Il ne prend pas ici à son compte ce mot de εἶδος ; mais il dit que ce dont il parle peut être appelé εἶδος. Le Parménide que nous entendons parler est donc un Parménide qui s'est débarrassé de l'apparence matérialiste de sa pensée, qui d'une façon assez conforme à la différence établie par lui

entre la δόξα et la certitude admet une différence entre les choses visibles et les choses rationnelles, et traduit sa doctrine dans un langage socratique. Il fera monter d'un degré, il fera monter vers un plan supérieur la dialectique de Zénon ; elle ne portera plus sur les choses sensibles pour les anéantir, mais sur les choses intelligibles à la fois pour les anéantir et les élever, si l'on se sert d'une terminologie hégélienne, pour faire sentir une δόξα des idées, pour faire apparaître au delà du jeu des contradictions, aux confins du monde intelligible, un ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et enfin pour faire communier les idées les unes avec les autres dans un mouvement, dans un non-être perpétuel.

Le procédé d'hypothèses.

Ce procédé restera un procédé d'hypothèses ; et ici aussi les éléates, ainsi que les mégariques, avaient montré la voie à Platon (70). Il faudra, surtout pour Platon, savoir que les idées sont des jugements hypothétiques et par là même les entraîner dans le mouvement de l'esprit. Dans le Phèdre, Socrate disait qu'il fallait faire la recherche en prenant comme thèses des hypothèses. Taylor a bien mis en relief cet usage du mot hypothèse chez Platon, et on trouve dans une étude de Marck (71) une interprétation de cette expression qui va dans le même sens que le nôtre. Sans doute, le mot « hypothèse » pouvait avoir chez Hippocrate et ses disciples le sens général de théorie (72), il n'en est pas moins vrai que, au contact

de la géométrie dont s'était inspirée auparavant la dialectique de Zénon, il a pris, comme le montrent le Phédon, le Phèdre, le Ménon et la République, un sens beaucoup plus précis et plus intéressant pour nous. Une hypothèse est à la fois la supposition d'une science déterminée et le point de départ pour un nouvel élan de l'esprit.

Les hypothèses négatives.

Mais il faut faire encore subir une deuxième correction au procédé de Zénon. Zénon disait : « Si l'un est », « Si le plusieurs est » et se demandait ce qui arrive dans chacun de ces cas. Il faut, pour que l'exercice soit plus profitable, se demander aussi ce qui arrive, si l'un n'est pas, si le plusieurs n'est pas. Là où Zénon ne voit qu'une hypothèse, il y en a deux. Ainsi il faut se servir des procédés de Zénon pour convertir les idées en jugements hypothétiques au sujet de leur existence même, mais il faut ajouter que ces jugements peuvent être affirmatifs ou négatifs.

C'est là, comme on peut le faire remarquer en partant d'une indication de Proclus, un mode d'application de la méthode de différence. « De même, dans le Phèdre, dit-il, après avoir déclaré que ce qui se meut par soi est le principe des choses belles, il suppose que ce qui se meut par soi n'existe pas. »

Ici encore, il faut voir non seulement la lettre des deux procédés, en quelque sorte, mais leur esprit. Le caractère double, positif et négatif, de la méthode

correspond au caractère double des idées elles-mêmes, dont chacune contient de l'être, mais aussi beaucoup de non-être. On ne peut s'exprimer en termes plus précis à ce sujet que ne l'a fait Stallbaum : « Enimvero sicuti in eo discessit ab Eleaticis et Megaricis quod ideas non tantum esse, sed etiam quodammodo non esse voluit, ita etiam in arte disserendi hoc secutus est, ut unam eamdemque sumptionem ita tractaret ut eam primo poneret, deinde rursus tolleret (73). »

Il faut aussi se demander ce qui arrive dans chacun de ces deux cas, à l'un ou au multiple, par rapport au multiple ou à l'un. De même pour la ressemblance ; « de même pour le mouvement et le repos, et la génération et la destruction, et l'être lui-même, et le non-être lui-même ».

On verra que bien que toutes ces discussions ne soient pas le sujet même du Parménide, elles y sont d'une certaine façon incluses, et qu'en choisissant la question de l'unité, Platon a aussi préparé des solutions aux questions relatives au mouvement et à l'être. Il y a une pluralité d'idées, mais ces idées sont si étrangement mêlées l'une à l'autre qu'il suffit de toucher à l'une d'elles pour toucher à toutes.

Parménide fait encore entrevoir de nouvelles hypothèses en disant qu'il faut considérer dans le cas de l'affirmation d'une idée ce qui arrivera aux autres. Il faut prendre ici, croyons-nous, le mot : les autres (τοῖς ἄλλοις) dans un sens très général. C'est tout ce qui n'est pas l'idée considérée. Ce n'est qu'à condition de lui donner un sens très général que l'on comprendra

l'œuvre de Platon, qui consiste à expliquer par la communion des intelligibles les uns avec les autres la communion du visible avec l'intelligible (74).

Non seulement d'ailleurs il faudra voir ce qui advient aux autres d'une façon générale, mais il faudra voir ce qui arrive à chaque unité des autres que l'on choisira, ou bien à un certain groupe d'autres, ou bien à l'ensemble des autres. Et il faudra considérer ce qui arriverait aux autres choses par rapport à elles-mêmes et par rapport à un autre qu'on choisirait, soit qu'on suppose cet autre comme étant, soit qu'on le suppose comme non-étant.

Ainsi, application de la méthode à l'intelligible, intervention d'une sorte de méthode de différence fondée sur l'existence du non-être, effort pour voir ce qui arrive non seulement à une des choses, mais aux autres, dans leurs rapports les plus divers, telles sont les corrections principales apportées par Platon à la méthode des hypothèses. C'est dire que cette nouvelle méthode suppose les idées de non-être et d'autre et de relations.

La destruction des hypothèses.

Elle reste bien une méthode d'hypothèses, comme chez les éléates, et il faut ajouter que, comme chez eux aussi, elle vise à détruire les hypothèses qui se nient elles-mêmes ou qui sont niées par d'autres hypothèses. Déjà chez Zénon, il en était bien ainsi (75).

Il est naturel que si l'on opère par hypothèses (76), les principes posés ne le soient pas une fois pour toutes, et qu'il puisse y avoir comme un retour des conséquences sur les principes. La méthode des hypothèses est donc liée à une méthode d'ἀναίρεσις des hypothèses comme l'avaient noté certains prédécesseurs de Proclus. « Posant et détruisant les contradictoires et ne se contentant pas de les poser » remarquaient-ils.

La διάνοια ἄνευ εἰκόνων.

La géométrie part d'hypothèses et opère au moyen d'images. La dialectique, disons pour plus de clarté quand il s'agit de la méthode du Parménide, l'éristique, une éristique supérieure, part d'hypothèses et opère au moyen de concepts. Il s'agit ensuite de détruire ces hypothèses et de détruire non pas seulement les images mais les concepts eux-mêmes. On pourrait dire que le Parménide est l'essai d'une imitation de la géométrie opérant sur les idées et tirant leurs conséquences et par là même détruisant les hypothèses. Au-dessus de la διάνοια mathématique qui opère par images, il y a une διάνοια non-mathématique qui opère sans images, et qui permet la destruction des hypothèses. Cette διάνοια, qu'on pourrait appeler διάνοια ἄνευ εἰκόνων, fait apparaître un être qui est au-dessus de la δόξα et de la πίστις et de l'ἐπιστήμη, qui est au-dessus des idées et des êtres. Si le doute sur les choses sensibles est une affirmation des idées, le doute sur les idées et sur l'être est une affirmation de ce qui est au-dessus des idées et de l'être.

L'ανυποθετον

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que par la méthode des hypothèses, on arrive à ce qui est au-dessus des hypothèses (76).

La science

Mais cela ne suffit pas à Platon, il faut aussi arriver à justifier la science, et le dialogue philosophique lui-même. Si l'Un de la première hypothèse va dans la direction que nous avons indiquée dans l'alinéa précédent, « l'un étant » à la recherche duquel ira Platon, dans les hypothèses qui se rattachent à la deuxième, laissant le premier s'évanouir dans son abîme d'incognoscibilité, justifiera la connaissance.

Et enfin, il ne serait pas exact de ne voir que ces deux directions du Parménide, si importantes qu'elles soient. La « dialectique », qui pour Zénon, tel du moins qu'il nous est présenté ici, est un moyen d'arriver à une vérité positive par la destruction de tout ce que l'on peut dire, sauf une des prémisses : « Si l'un est », doit être considérée plutôt pour le Parménide du dialogue, comme une fin en elle-même, maintenant les conséquences au lieu de les détruire, transformant les prémisses au lieu de les nier, ou plutôt les niant de telle manière qu'elle les transforme.

Une dialectique empirique.

Il ne faut pas croire que la méthode d'un Platon soit semblable à celle d'un Spinoza ou à celle d'un Hegel. C'est une analyse d'idées, une dialectique empirique, pourrait-on dire ; en étudiant l'idée d'un, en étudiant l'idée d'être, on fait apparaître les idées de non-être, d'unité, de multiplicité (77 *bis*). Taylor la rapproche de la méthode de Herbart.

Peut-être pourrait-on, en un sens, la rapprocher de celle de Descartes. Encore est-elle plus souple que celle de Descartes même. Platon s'attache à une idée, et de cette idée il va aux autres, par un libre mouvement de son esprit. Il aurait pu aussi bien partir de l'idée de ressemblance ou de différence, ou de mouvement. Il se constitue un monde flexible de natures simples, de natures simples qui sont en communication et dont les vincula sont le mouvement même de l'esprit.

Rapport avec la dialectique proprement dite.

Il convient de noter que le procédé employé par le Parménide, comme le remarquaient certains des commentateurs de Platon, n'est pas un de ceux qui sont indiqués par les autres dialogues, n'est pas un des procédés de la République (78). Et cela a son importance, si l'on ne considère pas que le jeu du Parménide soit un jeu futile. Platon ajoute une

nouvelle forme à la dialectique ascendante et à la dialectique descendante ; inspirée de la sophistique et de l'éristique, elle tend à monter aussi haut que la dialectique ascendante, ou du moins à la rejoindre dans l'idée de ce qui est au-dessus de l'essence ; elle tend à rester plus longtemps que la dialectique même dans le monde des idées dont elle montre la communauté, le mouvement, le non-être, qu'elle mêle les unes aux autres par des transitions continues ; elle tend à descendre enfin vers « les autres » ; et par la communion des idées à préparer l'idée du sensible ; car l'élément d'altérité qui est dans les idées est déjà le même, si on peut employer ce mot, que celui qui est dans les choses sensibles. Le Parménide marque un moment de crise et de triomphe à la fois, le moment où près d'abandonner peut-être la théorie des idées, Platon y trouve des ressources nouvelles et joint l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας de la République à ce qui va être la κοινωνία τῶν γένων du Sophiste. Par cet effort de l'antilogique qui se transforme elle-même, sous le travail du génie, en une méthode supérieure, apparaît à la fois la δόξα des idées et ce qui est au-dessus des idées, puisque comme les contradictions du sensible nous tiraient vers ce qui est au-dessus du sensible, les contradictions de l'intelligible vont nous tirer vers ce qui est au-dessus de l'intelligible. Dans cet océan de discours luira au-dessus du jeu de lumières mêlées et incertaines des vagues, l'éclat aveuglant de l'Un. Mais Platon ne s'arrêtera pas à cette contemplation ; plus avide encore, du moins ici,

de connaissances scientifiques fondées philosophiquement que d'enthousiasme poétique, il verra un autre soleil plus humain, présent dans tous ses rayons, se mêlant à toutes les vagues.

C'est seulement si l'exercice satisfait à toutes les conditions posées par Parménide qu'il sera véritablement utile et que l'on se sera exercé absolument de façon à pouvoir discerner en maître la vérité (79) : il n'est pas étonnant que Socrate soit effrayé (80), Parménide semble effrayé lui-même par la grandeur de la tâche. La dialectique de Zénon, l'éristique de Mégare, sont choses malaisées déjà. Mais cette dialectique assouplie, cette éristique multipliée, apparaît comme un exercice particulièrement dur. Parménide se rend enfin à la prière de Socrate, quand Zénon, puis à la suite de Zénon, Pythodore et Aristote s'y furent joints (81), mais non sans dire son effroi devant l'entreprise dont il vient de tracer le plan (82). Ce plan, à vrai dire, il ne le remplira qu'en partie ; il ne prendra qu'une hypothèse et n'examinera pas toutes les questions qui se poseraient à propos d'elle. Mais ce qu'il dit suffira pour révéler, autant qu'il se peut, la pensée platonicienne.

Tels sont les buts, tels sont quelques-uns des détours et des passes de ce jeu pénible, de ce long voyage, de cette erreur, πλάνη (83), que va constituer la seconde partie du dialogue, jeu pénible, mais très beau cependant, méandres profitables, car comme le fera remarquer Zénon, on ne peut sans ces voyages et ces erreurs à travers toutes choses « maintenir son

esprit quand on vient à rencontrer le vrai ». Course à travers l'océan des discours, qui paraissent tous contradictoires ou impossibles, mais à un certain stade de laquelle on se rendra compte qu'on est au milieu même de l'océan de la vérité et de la beauté.

Cependant ce n'est plus un jeu heureux comme dans le Phèdre, et ce n'est plus le jeu de quelqu'un qui sait, mais de quelqu'un qui ignore. Parménide trompe son interlocuteur sans que lui-même, contrairement à une pensée du Phèdre, il possède pleinement la vérité.

Pourquoi Parménide ?

Mais pourquoi, la question revient sans cesse à nouveau devant l'esprit de celui qui lit, le choix de Parménide comme l'interlocuteur principal ? Nous avons dit que si l'essence de la pensée socratique était l'affirmation pythagoricienne et hippocratique d'une pluralité d'unités, Platon arrivait naturellement à se poser le problème de savoir si l'on ne pouvait pas continuer dans la direction de l'unité absolue, ou en sens contraire dans la voie de la pluralité absolue. Finalement, nous le savons, recourant encore au langage de Pythagore, il parlera d'une unité opérant sur une dyade indéfinie. Mais c'est ici, dans ce dialogue même, puis dans le Philèbe, que se forment dans l'esprit de Platon ces deux idées. Avant d'élaborer sa théorie non écrite de l'un et de la dyade, il médite, et c'est de son néo-éléatisme que va sortir

sa négation de l'éléatisme. D'une part, l'effort de Platon pour dégager certains rapports entre le socratisme et l'éléatisme ; d'autre part, le désaveu qu'il attribue à Parménide de certaines idées soutenues par ceux qui se réclamaient de lui, ces deux motifs combinés justifient sans doute le choix de Parménide comme l'interlocuteur principal du dialogue.

Parménide et Mélissos. La théorie de la δόξα. L'un de la première hypothèse.

Parménide avait fait apparaître non dans toute sa pureté, du moins dans son entier, l'idée de l'être un. Sa grandeur, et en même temps sa faiblesse, consistait à avoir parcouru deux domaines, celui de la vérité et celui de l'erreur, et chanté deux chants. Il s'agissait pour Platon de voir comment un même homme pouvait avoir chanté ces deux chants (84).

Pas plus d'ailleurs qu'on ne pouvait se tenir à cette doctrine de l'erreur, on ne pouvait se tenir à la doctrine de la vérité telle que Parménide l'avait constituée. Et si sa grandeur a été d'admettre une théorie du faux, c'est à Mélissos, sans doute, qu'il faut reconnaître le mérite d'avoir une véritable théorie de l'Un. Dans la première hypothèse, la doctrine de Parménide sera non seulement traduite en termes d'idées, mais surtout rendue à la fois plus logique et réfutée. Elle est rendue plus logique, puisqu'à l'Un fini de Parménide est substitué l'Un infini de

Mélissos, à l'Un corporel un un incorporel (85). C'est donc non pas l'Un de Parménide, mais l'Un de son disciple Mélissos revu par un Mégarique, ou par un platonicien qui s'inspirerait de la République. C'est un Un qui se trouve, si on peut dire, sur la voie contournée qui va en passant par Athènes et Mégare, d'Elée à Alexandrie.

Mais en même temps n'est-elle pas par là même réfutée, puisque le Parménide de Platon en arrive à exclure toutes les affirmations que le Parménide historique proférait au sujet de l'Un, puisque du système du grand intellectualiste, il ne reste rien dans notre esprit que nous puissions vraiment comprendre?

Mélissos, nous venons de le dire, paraissait supérieur à Parménide sur un point. Mais s'il avait approfondi la théorie de l'Un, il avait négligé cette théorie de la δόξα qui devait avoir une si grande influence sur Platon. Lui-même indiquait d'ailleurs le moyen par lequel son monisme pouvait être réfuté, ou du moins élargi : le fragment VIII de Mélissos pourrait bien fournir une clé, une des clés nécessaires pour entrer dans la compréhension du dialogue. Les choses qui se changent en leurs opposés ne peuvent être opposées à l'Un des Éléates, disait-il. Mais qu'eût-il dit s'il avait vu, comme nous le montre Platon par la bouche de Parménide, l'Un se changer lui aussi en ses opposés ? C'était là comme une preuve qu'on avait eu tort de négliger le chant de l'erreur, pour ne chanter que celui de la vérité ; c'était là une preuve à la fois de la grandeur de Parménide, dans son incon-

sistance même, et de la nécessité de remplacer l'éléatisme d'un Mélissos et d'un Zénon par une théorie qui fît sa part de nouveau aux contradictions et aux erreurs. Le monde de Parménide, pour fini qu'il fût, était plus large que le monde infini de ses disciples ; car il contenait une théorie de l'opinion.

Les Mégariques.

Le développement des idées des éléates, leur combinaison avec certaines de celles de Socrate devait faire parvenir l'esprit à une doctrine tout opposée en apparence à celle de Platon, mais qui, à la réflexion, peut paraître plus proche de celle-ci qu'il ne semble d'abord. L'autre n'est pas, telle était l'idée essentielle que les Mégariques empruntaient aux Eléates. Mais ne peut-on pas dire aussi bien, surtout si on se rappelle qu'il y a une partie du poème de Parménide qui est consacrée à l'erreur, que ce qui n'est pas, est l'autre, et accorder ainsi une sorte d'existence, celle de l'altérité, au néant ? Les Mégariques parlaient, s'il faut en croire les témoignages que nous avons sur eux, de l'autre, et de ce qui n'est pas. Il suffisait de donner à ces termes une signification nouvelle, un sens positif, pour anéantir leur doctrine (86). Et du même coup le poème de Parménide dans son ensemble, avec sa dualité, reprenait sa signification. On pourrait dire que Parménide, dans le dialogue, voudrait nous faire entendre une sorte de protestation contre ses disciples, qui n'ont rendu son sys-

tème plus vaste qu'en apparence, précisément parce qu'ils ont négligé toute une part du réel qui est l'apparence.

Le Parménide et l'Anti-Parménide.
Le dessein général de l'œuvre.

Mais cette protestation de Parménide se retourne d'abord contre lui-même. Il va montrer que le non-être est; il montrera d'abord que l'être n'est pas. Ainsi l'éléatisme est nié dans son fondement même, mais pour être remplacé par une philosophie qui n'a pu se développer que par la réflexion sur le problème de l'Un et sur le problème de l'être, tel qu'il avait été posé par lui. Le Parménide est un hommage d'un profond respect et d'une non moins profonde ironie, rendu par Platon au maître de ses adversaires qu'il invoque ici comme son propre maître. Plus véritablement qu'Euclide, c'est Platon qui est l'héritier de la double pensée de Parménide et de Socrate.

Ne pourrait-on pas dire que les Eléates, surtout Parménide, avaient eu le mérite à la fois de montrer la discontinuité du monde sensible et du monde intelligible et d'insister sur la continuité des choses, de donner une théorie du sensible et de la δόξα et de faire comprendre qu'il y a un être au delà du sensible ? L'idée d'unité, l'idée de dialectique, l'idée d'apparence peuvent sembler toutes trois dans leur signification philosophique comme étant d'origine éléatique.

Quand il lisait le poème de Parménide, Platon n'y trouvait-il pas, dans la déclaration qu'il ne faut pas employer les mots εἶναι et οὐχὶ εἶναι, une devise pour sa propre philosophie ? N'était-il pas amené à se demander comment la pensée de Mélissos sur l'infini, comment surtout la dialectique de Zénon et de ses imitateurs aurait pu réagir sur la pensée de celui qui était leur maître et qui avait contribué si puissamment à la formation même de ces deux idées ? Il avait aperçu une contradiction dans l'héraclitéisme qui impose des noms aux choses, alors que les choses, pour les héraclitéens, ne sont jamais posées, mais fuient toujours. Ne pouvait-il pas voir également une contradiction dans la pensée des éléates qui devait forcément entraîner dans le mouvement de la dialectique l'Un immobile qu'ils s'étaient figuré d'abord ? La réalité des noms confondait Héraclite ; le mouvement de la pensée confond les éléates. Si les disciples d'Héraclite comme les disciples de Parménide ont tort, c'est que les uns mettent dans les choses le mouvement qui est en eux, tandis que les autres mettent en eux le mouvement qui est dans les choses.

Les deux maîtres des grands sophistes étaient ainsi vaincus, et par la sophistique même qu'ils avaient contribué à développer. Platon ne pouvait-il pas, dès lors, concevoir le projet complexe de faire réfuter par le grand Parménide à la fois la doctrine pseudo-socratique ou socratique des idées séparées et immuables, et la doctrine éléatique elle-même dans ce qu'elle

a de contradictoire ? Car les deux doctrines apparaissent comme liées ; pour les socratiques, l'un est une idée et toute idée est un. Mais cette liaison elle-même ne pouvait-elle pas permettre un nouveau progrès de la pensée, et ce qu'on arrivera à prouver, ne serait-ce pas que l'Un n'est pas une idée à proprement parler (première hypothèse) et que les idées ne sont pas des unités absolues (deuxième hypothèse) (87) ? Ce n'est qu'après ces étapes franchies que l'on pourra formuler l'hypothèse par laquelle l'idée joue le rôle de limite par rapport à l'illimité.

Ne pouvait-on pas montrer à la fois le lien de la pensée socratique et de la pensée éléatique, si différentes au premier abord, les critiquer toutes deux en faisant voir la nécessité de cette concorde et de cette discorde chantées de façon plus dure ou plus douce par les Muses d'Ephèse et de Sicile, et dégager à l'aide de ces critiques même la vérité profonde de la conception de Mégare et aussi de la méthode éristique, s'il est vrai que le Parménide est à la fois l'exaltation de l'Un et l'incorporation du mouvement de l'esprit dans cette œuvre d'art qu'est un dialogue ?

On a opposé l'opinion de ceux qui voient dans le Parménide avec Archer-Hind un effort pour penser l'Un transcendant, et celle de Benn, par exemple, qui y trouvent démontrée l'immanence de l'un. A vrai dire, le Parménide dresse l'idée de l'Un ou plutôt l'Un au-dessus du monde intelligible, mais il le mêle en même temps d'une façon intime au monde in-

telligible et par là au monde sensible. L'un est à la fois transcendant et immanent ; un double mouvement l'emporte à la fois au-dessus et à l'intérieur des êtres.

Le sentiment mystique qui amène Platon à songer à une unité supérieure à toute qualification, le souci du philosophe grammairien qui veut séparer les différents sens du mot εἶναι, la discussion des idées d'Euclide et des Mégariques, la découverte en même temps de la valeur de l'éristique, l'effort du philosophe pour établir l'immanence et la transcendance des idées, la joie du discours pour lui-même, tout cela se voit dans le Parménide.

De là son caractère multiple, puisqu'il veut à la fois réfuter les éléates et sauver d'une certaine façon leur hypothèse, puisqu'il veut sauver les idées, et en même temps montrer qu'elles ne peuvent être conçues d'aucune des façons que l'on regardait comme acceptables. Antiéléatique et éléatique, antisocratique et socratique, tel apparaît le dialogue, plein du souvenir de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, plein du pressentiment de la κοινωνία τῶν γένων, élevant l'un au delà de toutes les idées, et nous préparant à voir dans les idées une âme et une vie.

Il y a à la fois unité et mouvement dans les choses et en nous, comme l'enseignent le Sophiste et le Politique, le Philèbe et le Timée. La dialectique réelle d'Héraclite, la dialectique idéale de Zénon sont réfutées, ou plutôt sont remplacées par l'idée d'un mouvement, par le mouvement des idées (87 *bis*).

Platon pourra ainsi voir dans les idées les régulatrices du monde même où nous sommes et écrire le Timée ; ce qui ne devient pas lui apparaîtra comme gouvernant le domaine du devenir. Mais pour aller du Phédon au Timée, il lui fallait passer par le long apprentissage logique du Parménide et du Sophiste. Ce jour-là, l'Un de Parménide se sera révélé utile comme se sera révélée utile l'idée du Νοῦς conçue d'abord en vain par Anaxagore. Le tort des deux systèmes était, après s'être élevé vers l'esprit et vers l'Un de retomber dans un système d'explications sans âme et sans vie, sans esprit et sans unité (88).

Par conséquent, c'était moins une réfutation de l'éléatisme qu'une sorte de transmutation ; par sa force même la doctrine se transformait, du moment qu'elle était pensée par un Platon. Ses contradictions n'étaient des négations absolues que pour un éléate. Pour Platon, ces contradictions, nées du conflit de la théorie de la vérité et de celle de l'apparence, de l'idée de l'Un et de la dialectique, des idées du fini et de l'infini, étaient sa vie même. L'éléatisme, par là même qu'il se détruisait, affirmait à nouveau sa vie, comme l'oiseau fabuleux.

Et l'on trouve ainsi, esquissés dans le Parménide, tous les traits nécessaires pour la formation d'un nouveau poème digne d'un autre Parménide, où de l'un, et même de l'au delà de l'un, on irait vers le multiple, dont les chants ne seraient plus séparés, mais unis, comme sont unies les idées.

C'est dire que le Parménide, en même temps qu'il s'explique par le désir de voir quelle place il faut accorder aux conceptions des éléates, s'explique aussi par l'influence d'Héraclite et d'Anaxagore qui tout en admettant chacun quelque chose, la σοφία, le νοῦς qui est χωρίς, à part de toutes les autres choses, avaient lutté, Anaxagore surtout peut-être, contre toutes les autres séparations possibles (89).

Le Parménide transporte sur le plan supra-sensible les deux idées, l'une éléatique, l'autre héraclitéenne, d'immobilité absolue et de mouvement incessant (90).

L'idée est mouvement et le dialogue entier est mouvement. Mouvement d'invasion de l'idée en quelque sorte, puisque, dès les premières critiques de Parménide, on voit qu'il n'y a pas des idées seulement de certaines choses, mais que si l'on admet des idées, il faut les admettre pour telle sorte de choses, puis pour telle autre sorte et finalement pour toutes choses. Mais l'idée même est mouvement, et mouvement de contradiction ; et c'est ce qui est bien marqué par le mécanisme, ou plutôt par le dynamisme de ces hypothèses : si l'on a posé que l'un est, il faut poser que l'Un n'est pas. Proclus a remarqué quelque chose de ce caractère du dialogue quand il écrit : « Ramenant la contemplation de la recherche de l'Un et de la multiplicité des êtres vers l'unification et les divisions des idées (91) ». Ce n'est donc pas seulement que Platon se place sur un plan plus élevé, mais c'est que par opposition à l'immobilité

du plan pour ainsi dire matériel où résident les Eléates, il se meut dans un plan spirituel en mouvement.

Telle est la περὶ τὰ εἴδη σοφία dont parle la sixième lettre. Elle va nous montrer, au sujet des idées elles-mêmes, ce que Zénon, dans la première partie, avait montré au sujet des choses sensibles : à savoir qu'elles sont à la fois semblables et dissemblables. Et elle va permettre la constitution d'un pythagorisme nouveau.

Sans doute, on peut dire comme l'ont soutenu de nombreux interprètes, que le Parménide constitue une preuve de la réalité des idées. Mais nous dirions plutôt que c'est le problème de la nature des idées que Platon s'y pose, ou plutôt encore que c'est moins sur la nature des idées telles qu'on les entend d'ordinaire que sur l'union du multiple et de l'un dans l'être et dans la connaissance que porte le dialogue. C'est avec cette réserve que nous pouvons accepter les remarques si pénétrantes de M. Diès (p. 5).

Platon veut trouver la raison des choses dans un mouvement de ces raisons que sont les idées : les idées sont pour lui des notions précises, mais en même temps mouvantes, découpées en un sens, et errantes, vagues en un autre, si on prend ce mot dans sa signification primitive.

La critique du jugement.

Mais ce n'est pas dans un poème que Platon va s'exprimer ; c'est dans un dialogue purement logique. Le Cratyle porte sur les mots, le Théétète

sur les jugements, le Parménide sur les idées. En réalité, un seul et même problème est abordé dans les trois dialogues.

Dans le Théétète comme dans le Cratyle, les noms apparaissent comme des falsifications ; tantôt ils figent les choses dans une immobilité absolue ; tantôt ils emportent les choses dans le tournoiement des pensées. Le discours à son gré arrête ou fait tourbillonner. Il s'agirait donc d'unir les idées de mouvement et de repos, et par là même celles d'unité et de multiplicité. Sinon on se trouverait toujours devant cette dualité de choses stables et de noms mouvants, ou de noms stables et de choses mouvantes.

Le Parménide va constituer une critique du jugement, de l'unité, de l'être, des idées, termes liés et qui ne peuvent s'expliquer l'un sans l'autre. Le jugement est une liaison souple d'idées mouvantes ; l'idée, l'être, sont des unités multiples. Si l'on veut comprendre autrement les choses, on tombe dans la fausse sophistique et dans les théories des mégariques.

C'est, en effet, le problème de la prédication, comme l'ont noté Marck et Brochard, qui est agité dans le Parménide : A quelles conditions un jugement valable est-il possible ? Mais il n'est pas abordé directement ; et il est traité en même temps qu'un certain nombre d'autres problèmes qui ne sont pas moins importants.

Platon opère une dissociation de ce jugement énoncé par les éléates : l'Un est un. Le jugement explicite :

l'Un est un, implique un jugement implicite : l'Un est. Mais ces deux jugements sont différents ; bien plus, ils se contredisent, car si l'un est, dans le plein sens du verbe être, il n'est pas tout à fait un, puisque de la réalité s'attache à lui ; et si l'un est un, dans le plein sens du mot un, il n'est pas complètement réel.

Parménide, le Parménide du poème, s'est arrêté à mi-chemin ; s'il avait poussé un peu plus loin, peut-être se serait-il rendu compte qu'il faut abandonner l'être pour avoir l'un, ou abandonner l'un pour avoir l'être. Il s'est trop fié aux cadres fournis par le langage ; il a enfermé la réalité dans une formule ; mais la réalité s'échappe ; ou plutôt on voit prendre leur vol à la fois, dans deux directions contraires, l'Un et l'Etre : l'Un retournant vers les sommets invisibles de la République, l'Etre se mêlant aux choses.

Autrement dit, si l'on prend le jugement : l'Un est un, comme attribuant vraiment à l'Un le prédicat d'unité, on arrive à lui dénier toute espèce de prédicat, et en particulier l'unité même et l'existence. Si l'on ne prend pas le jugement: l'Un est un, comme attribuant à l'un un prédicat, mais comme affirmant une réalité : il y a de l'un, alors on arrive à lui donner tous les prédicats, même les plus contradictoires.

Platon ne pouvait pas s'arrêter trop longtemps à la première solution ; mais cela ne veut pas dire qu'il ne s'y soit pas arrêté ; car elle lui faisait entrevoir ce Bien qui est au-dessus de l'essence dont il

parle dans la République. Il ne pouvait pas s'empêcher de rester quelque temps devant le charme aveuglant de cette vision.

Au delà de notre sphère, règne de l'unité multiple et mouvante, qu'il prend comme tâche de nous faire comprendre. Il y a, en effet, aux confins du monde intelligible, une région pour laquelle serait vraie alors la thèse des Mégariques et où siègerait l'Un au-dessus de l'idée et du jugement, comme il y a au-dessous, sans doute, une troisième sphère où les choses tendent à se détacher de l'Un.

Qu'il y eût une idée du beau, une idée du bien, au delà de toutes les déterminations ordinaires de la pensée, cela apparaissait plutôt comme une révélation que comme le résultat d'une démonstration dans le Banquet, dans la République, dans le Phèdre. C'est la première hypothèse du Parménide qui parvient vraiment à prouver en même temps qu'elle le détruit l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

Toutes les critiques implicitement contenues dans le dialogue ne font donc pas qu'il ne faille rien retenir de l'idée de l'Un absolu, non plus que de l'idée du néant absolu, bien que ce soit dans l'union de l'un et du multiple que consistent le monde sensible et même le monde intelligible.

Platon pousse à bout dans la première hypothèse l'idée de l'Un, comme dans la seconde il pousse à bout l'idée des atomes. L'une et l'autre semblent alors s'évanouir. Mais ce n'est qu'apparence. Et l'apparence même, qui est le monde sensible, n'existe

que parce qu'existent aux deux extrémités de l'échelle des absolus impensables.

L'Un de la première hypothèse, l'Un dont on peut dire qu'il n'est pas possible qu'il existe, l'un séparé que Platon en combattant les Mégariques par leurs propres armes place au-dessus de l'être, ne contredit pas pourtant l'Un de la deuxième hypothèse vers lequel tend tout le dialogue, l'un incorporé aux choses, par son néant même et par son mélange et par son mouvement. Le mysticisme transcendant et une sorte de panthéisme immanent s'unissent dans le mouvement d'une même pensée qui les constitue et qui en pensant l'un dépasse l'autre, en pensant l'autre dépasse l'un.

Toujours nous retrouvons le caractère stéréométrique, à multiples dimensions, du dialogue. Le mégarisme, l'éléatisme y sont réfutés en ce sens qu'on les montre inadéquats à la pensée absolue ; mais en même temps il apparaît que, reléguées dans le domaine du sur-intelligible, les théories d'Euclide et de Zénon reprennent leur beauté et leur vérité, si le mot de vérité peut s'appliquer encore.

De sorte que suivant le point de vue d'où on l'envisage, c'est une louange et c'est une critique des idées d'Elée et de Mégare ; c'est une exaltation et un bannissement de l'Un absolu, de même que l'astronome en éloignant de nous le soleil en augmente la grandeur réelle.

« Dans un cas, dit Taylor, en exposant l'interprétation qu'il donne du dialogue, l'un et le multiple coïn-

cident parce qu'ils sont membres du même système concret ; dans l'autre cas, parce que chacun est le même non-être ». Mais tout en étant d'accord avec Taylor pour dire que le but de Platon est bien de fonder l'idée d'un monde un et multiple, on peut se demander si ces deux non-être n'ont pas un rôle essentiel dans la philosophie platonicienne. Et on peut comprendre par là en partie, en laissant de côté leur conception très discutable du paradigmatisme, les idées des « Cambridge Platonists » du XIXe siècle, qui pensent que le progrès de la pensée de Platon dans le Parménide a consisté non pas à mêler les idées aux choses sensibles, mais à les en séparer plus complètement que jamais. Archer-Hind et Jackson ont tort, sans doute, sur ce point, mais peut-être moins que Taylor ne le pense, car à l'idée qui est χωρὶς répond l'ἕν de la première hypothèse. Or, si cette idée, si cet Un sont insuffisants pour expliquer le monde réel, pour nous permettre de redescendre vers lui (et c'est en quoi le paradigmatisme tel qu'il est exposé par ces auteurs est erroné), tout au moins on peut songer, en partant du réel, à aller vers cet Un séparé, vers cette idée isolée. Jamais Platon ne fut plus près du mégarisme que lors de la critique des idées de Mégare. L'âme pourra monter jusqu'à ce sommet ; mais comment pourrait-elle redescendre de là ?

La seconde solution était donc la solution qu'il fallait adopter en définitive, mais il fallait faire un tri parmi les prédicats, et c'est à quoi s'emploieront

quelques-uns des dialogues suivants, en particulier le Philèbe et le Sophiste.

Sans doute voudrait-on avoir, sans doute en un sens peut-on avoir l'un et l'être à la fois ; et Platon comme tous les enfants et tous les grands philosophes voudra les deux choses à la fois ; mais pour cela il ne faudra plus considérer un un qui est complètement un, ni un être qui est complètement être.

Aura-t-il perdu tout à fait de vue même alors l'Un complètement un ? Il pourra suivre du moins les traces de sa fuite vers une région insaisissable de l'Intelligence. Notre intelligence reconnaîtra à la fois la divinité indicible de l'Un et sa propre liberté reconquise.

L'Univers n'est plus comme chez les éléates un univers plein ; il y a des vides, un vide supérieur dont on ressent l'éclat, un vide inférieur qui permet la communion des idées.

Comme Démocrite, Platon admet des idées, du vide et du mouvement ; mais ces idées ne sont pas des atomes inertes. Et ce vide n'est pas pure distance passive ; c'est un non-être qui ne sépare pas, mais qui unit, et ce mouvement est un mouvement continu.

Comme Démocrite a pensé fonder la science, Platon a pensé fonder le jugement. La participation ne prend tout son sens, dit Marck, que si on la conçoit comme signifiant la liaison dans le jugement. « Les concepts deviennent des fonctions réciproques dans le jugement (92) ».

Si l'on s'en tenait aux premières hypothèses, on verrait sans doute ici moins une tentative pour fonder le jugement vrai qu'un effort pour montrer son impossibilité. En effet, ou bien il manque de réalité, ou bien il est plein de réalités qui se contredisent. Il est ou inadéquat ou contradictoire. Il sépare et aboutit à une pure négation ; ou bien il unit ; mais alors il suppose des choses séparées.

Dans la première hypothèse, nous arrivons à un jugement qui ne dit rien ; dans la seconde, nous partons d'un jugement qui dit deux choses. Dans la première hypothèse nous avons un jugement qui semble analytique, mais dont nous ne pouvons faire l'analyse sans le détruire ; dans la seconde, un jugement synthétique dont nous ne pouvons faire la synthèse. Dans le premier cas, l'analyse ; dans le deuxième cas, la synthèse ; dans les deux cas, par conséquent, le jugement même se révèle comme impossible.

Le jugement falsifie le réel, il sépare ce qui ne doit pas être séparé : le sujet et l'attribut. Sur ce point le Parménide continue le Théétète.

En même temps, il fait comprendre des théories du jugement comme celle que l'on trouve dans le néo-hégélianisme anglais. Et d'ailleurs M. Brunschvicg, en méditant sur le Parménide, n'était-il pas arrivé à des idées toutes proches de celles de ces néo-hégéliens ? « Il y a, dit-il, au sein du jugement, contradiction, ou du moins disproportion entre l'unité qui est la raison de toute affirmation et l'être qui en est le verbe. »

Il ne serait pas cependant conforme à la pensée de Platon de s'en tenir à une conclusion négative; le jugement est un moule où la pensée tend naturellement à se couler et pour que l'opération soit faite, il faut élaborer une théorie de ce moule, qui montrera qu'il n'est pas d'une seule tenue, qui montrera aussi que le non-être, le creux, est nécessaire à la valeur même du plein, à sa résonance.

Le jugement apparaît d'abord comme inadéquat ou plein d'erreur ; mais le dialogue indique la voie où il faudra s'engager pour comprendre comment le jugement est possible, comment il est valable.

La critique de l'idée d'être.

Par là même que le Parménide était une critique du jugement et de ses conditions, il peut être considéré comme une critique de l'idée d'être ; idée inadéquate au réel qui ne souffre aucun attribut et qui en même temps les souffre tous, et par là accepte d'être même ce qui n'a aucun attribut. De sorte que l'Un de la première hypothèse pourra être conçu comme une partie de l'Un de la seconde (93).

Le multiple n'a pas une véritable existence, l'école éléate l'avait montré, mais l'Un des Éléates lui-même a-t-il une existence ? C'est ce que le dialogue nous fait mettre en doute. N'est-on pas alors amené à se demander si l'idée d'existence qui ne s'applique ni à l'un ni au multiple a une véritable valeur et à quelles conditions elle peut en acquérir une ? Après avoir vu que

ni l'un, ni l'autre ne peuvent être pensés comme existant, la critique ne doit-elle pas se tourner vers l'idée d'être, de façon qu'on puisse penser et l'un et le plusieurs, l'un-plusieurs, tel qu'il se révélera dans le Philèbe au philosophe ?

C'est que le mot être est ambigu (93 *bis*) ; il marque à la fois l'attribution et l'existence — sans parler de l'emploi qui en grec lui fait marquer la vérité. Or, ne peut-il exister quelque chose qui n'ait aucun attribut ? Ne puis-je attribuer des prédicats à quelque chose qui n'ait pas d'existence ? Le problème qui se posait à propos de l'Un de Parménide était merveilleusement propre à mettre en lumière cette double difficulté. N'y a-t-il pas un sujet sans attribut, dans le domaine supérieur à notre connaissance discursive ? N'y a-t-il pas de purs attributs dans ce qui ne pourra être saisi que par un raisonnement bâtard ? C'est donc dans le double sens du mot « être » que réside la faiblesse du jugement. Un sophiste comme Lycophron l'avait justement noté. Mais ce double sens du mot nous révèle une double tendance de la pensée ; dans la faiblesse du jugement, notre pensée prendra son point d'appui pour aller, dans une double direction, plus loin que le jugement laissé à lui-même ne pouvait le faire.

Le Parménide du dialogue ne fait ici, dans sa critique de l'idée d'être, que poursuivre une méthode qui était indiquée par le Parménide du poème et par Zénon. Etre et n'être pas ne sont que des noms, disait le premier ; l'un n'est pas, disait le second. Parmé-

nide ne pensait qu'à l'être tel que le conçoivent les mortels ; Zénon ne pensait qu'à l'un selon les Pythagoriciens. Restaurateur des opinions moyennes qui prennent place au-dessous des affirmations des philosophes, défenseur de certaines thèses des Pythagoriciens, Platon rend avec usure leurs critiques à Parménide et à Zénon ; l'un de Parménide, l'un de Zénon n'existe pas plus que le multiple sensible des hommes ordinaires et le multiple fait d'indivisibles des Pythagoriciens. Pas plus que le changeant, pas plus que le discontinu, le continu absolu ne peut être pensé, ne peut être vraiment affirmé.

Si Antisthène fait abstraction de l'Un, si les éléates avaient fait abstraction du plusieurs, c'est que les Cyniques aussi bien que les disciples de Parménide se bornaient à cette énonciation vide : ce qui est est. Pour les uns, l'être c'était n'importe quel être particulier ; pour les autres, l'être, c'était l'être en général. Mais ils avaient en commun cet axiome : ce qui est est, axiome qu'ils entendaient de la façon la plus étroite. Si Parménide a pu composer son poème, c'est que, plus illogique, mais aussi plus riche de pensées que ses disciples, il entendait par « être » quelque chose qui était l'être et autre chose que l'être — ou plus exactement qui était un et autre chose que l'un. Sa sphère unique et en repos supposait autre chose que l'unique et autre chose que le repos. A lui seul — et même à ne prendre que sa première partie, le poème de Parménide constituait la plus forte réfutation qui pût être faite de l'idéalisme monistique. Il fallait

seulement le montrer, et c'est l'objet, ou l'un des objets du dialogue.

Mais de même qu'elle s'applique aux théories de Parménide et de Zénon, la critique platonicienne ne semble-t-elle pas également s'appliquer aux théories de Socrate ? Lui aussi, et ses disciples croyaient nous donner l'être vraiment être. Or, que fait le dialogue ? Dans la première partie, il nous montre que l'être ne vient pas des idées ; dans la seconde, que l'idée est au-dessus de l'être (première hypothèse) et contient un non-être (sixième hypothèse). N'en concluerait-on pas avec quelque raison que les rapports entre l'existence des êtres et celle des idées, entre la connaissance des uns et celle des autres, ne sont pas pensables. Ils ne le deviendront que si les idées même de pensée et d'être sont élargies, de telle façon qu'elles enferment en elles non plus seulement des raisonnements serrés les uns contre les autres, comme l'être est serré contre l'être dans le poème de Parménide, mais une conversation souple, coupée d'extases et de silences, où les esprits communient et voient communier les choses dans un libre mouvement, où il n'y a plus seulement raisonnement, mais quelque chose qui est au-dessus du raisonnement et que le raisonnement imite, et quelque chose qui est au-dessous du raisonnement et qui a son tour imite le raisonnement.

La critique de l'idée d'Un.

La critique du jugement est intimement liée à une

critique de l'idée d'être ; elle n'est pas moins étroitement liée dans le Parménide, nous venons de le voir, à une critique de l'idée d'Un. Sans adopter la théologie que les néo-platoniciens ont édifiée sur le Parménide, on peut constater avec eux que Platon prend l'Un en des sens différents. C'est la multiplicité des choses affirmées de l'un dans le dialogue qui a amené les néo-platoniciens à distinguer au sujet du Parménide plusieurs « Un », l'un qui est au-dessus des êtres, l'un qui est engagé dans l'être. Il était impossible, dit Proclus, de rapporter au même « Un » toutes ces affirmations et toutes ces négations.

« Ainsi il faut pousser la multiplicité jusque dans l'unification des hypothèses, alors même qu'elles ont lieu au sujet de l'un parménidien (94). »

L'idée d'un, pour le moins, se dédouble. Comme Proclus le dit dans un autre passage, « il regarde l'un tantôt sous son aspect d'Un, tantôt sous son aspect d'Un participant (95) ». On retrouve donc, présenté d'une façon différente, ou plutôt sous-entendu, l'argument du troisième homme. S'il y a des choses « unes », il y a de l'un dont elles participent, et ainsi de suite à l'infini, de sorte que l'idée d'unité, tout comme les autres idées, dédouble sans cesse le monde ; et que ce qui fait les choses « unes » les fait doubles en même temps qu'il est au fond et en réalité principe absolu d'unification.

L'idée d'autre.

Le monde des idées ne contient pas seulement de l'un, il contient de l'autre ; et cet élément d'altérité qui, uni à l'élément d'unité, explique la communion des idées, c'est lui qui fait la diversité du sensible, comme il fait celle de l'intelligible. Le monde sensible est le reflet de cette immanence des genres les uns dans les autres. Les deux problèmes, celui de la participation du sensible à l'intelligible, et celui de la participation des uns aux autres, des divers intelligibles, sont donc liés l'un à l'autre. Ainsi que l'ont noté, de points de vue un peu différents, Tocco et Marck, on trouve les mêmes éléments — unité et multiplicité — dans le monde sensible et dans le monde intelligible.

La portée des jugements négatifs.

Par là même qu'il y a de l'autre, l'idée de négation qui ne pouvait prendre place dans un système éléatique qui eût été complètement cohérent, reprenait une signification. S'il y a une réalité autre que l'un, les jugements négatifs, ainsi que l'écrit A. E. Taylor, retrouvent leur valeur. Mais ils ne signifient pas négation absolue ; ils signifient seulement différence. Et n'est-ce pas, en effet, de cette façon que nous utilisons ces jugements ? Ne nous servent-ils pas à dire que telle chose est différente de telle autre ? Le disciple de Syrianus, avant le disciple de Bradley, avait interprété Platon d'une façon correcte et pénétrante :

« Quand nous disons que le plusieurs n'existe pas, ou que l'un n'existe pas, ou que l'âme n'existe pas, nous nions de telle façon que nous disons qu'il existe bien quelque chose, mais que ce n'est pas de l'âme... et ainsi l'hypothèse ne porte pas sur ce qui n'est en aucune façon, mais sur ce qui est d'une certaine façon et n'est pas d'une autre (96) ». Le monde de Platon, par opposition à celui des Eléates, est un monde où il n'y a pas que du même, et où l'on peut parler de non-être. C'est le fait que le mot être peut être pris en deux sens : un sens absolu, où il signifie l'existence, un sens relatif où il signifie l'attribution, qui permet de comprendre qu'il y ait du non-être.

Taylor traduit des idées semblables en termes inspirés de la métaphysique néo-hégélienne en même temps qu'il amplifie certaines idées du Sophiste quand il dit : « La réalité que nous affirmons dans n'importe quel jugement positif n'est jamais qu'une partie, n'est jamais toute la réalité, et a, par conséquent, un aspect de non-réalité ». Et un peu plus loin: « Non seulement l'Un est cette réalité unique qui se révèle à nous dans chaque moment de l'expérience, mais aussi c'est ce qui, à aucun moment, ne nous est présent dans sa plénitude ». Par là, Taylor, contrairement à la thèse fondamentale de ses articles, accorde une existence à l'Un, au premier Un, à l'Un éléatique, transformé par la première hypothèse, à celui qui n'est nulle part, qui n'est contenu dans rien, qui n'existe pas.

Quoi qu'il en soit, une idée a donc toujours autour

d'elle une zone d'autre, et c'est grâce à cette zone qu'elle s'unit au tout.

Mais si tout ce qui est réel a un aspect de non-réalité, d'autre part (et ici encore la métaphysique de Bradley, disons mieux, de Hegel, s'accorde avec celle de Platon), tout ce que nous excluons de la réalité par un jugement de portée définie a néanmoins sa réalité propre. Et Taylor ajoute : « Ainsi nous avons clairement énoncé l'important principe qui, même aujourd'hui, dans certaines écoles, serait pris comme à Mégare pour un jeu et un paradoxe, qu'il n'y a pas de fantaisie, même dans nos rêves les plus étranges, qui n'ait sa place, si humble soit-elle, dans le système compréhensif de la réalité ».

Les rapports de l'affirmation et de la négation.

Si maintenant on rapproche les idées de négation et d'affirmation, on se rend compte qu'elles ont des rapports plus complexes qu'il ne semble au premier abord ; toute position est une négation ; la première hypothèse qui apparaît comme purement négative est une absolue affirmation. La seconde qui apparaît comme une affirmation entraîne avec elle l'existence du non-être, donc un élément de négation. « Il faut, dit Platon, que l'être soit attaché au non-être par l'être du non-être, si l'un doit n'être pas, tout comme il faut que l'être ait l'être du non-être pour être parfaitement. »

Le Parménide étudie donc les relations de l'affirmation et de la négation ; il fait voir en même temps ce que chacune d'elles a d'absolu ; il montre l'échelle qui va de l'affirmation absolue, celle qui n'est définissable que par la négation, jusqu'à la négation absolue.

Il y a donc au moins deux formes de négation : la négation absolue et la négation relative (97), comme il y a une affirmation absolue et une affirmation relative ; celle-ci coïncide avec la négation relative, comme l'affirmation absolue coïncide peut-être avec la négation absolue.

La première hypothèse nous fait aller vers un non-être supérieur à l'être, la seconde vers un mélange, c'est-à-dire encore vers un non-être, mais qui est d'une autre sorte, qui n'est pas exclusif de l'être, qui sera inclus dans de l'être.

Les rapports de l'un et du multiple.

L'être implique du non-être comme le non-être implique de l'être ; l'un, qui n'est tout à fait identique, ni avec l'être, ni avec le non-être, implique du multiple. On ne peut mieux résumer une des idées essentielles du dialogue que dans les termes de Taylor : « Séparez l'unité de la diversité et vous vous trouvez contraint d'entreprendre la tâche impossible de montrer comment les idées incompatibles peuvent s'unir. Vous voulez comprendre le monde comme un tout unique, et pour le faire intelligible vous créez un se-

cond monde d'êtres dont tout mouvement et toute contradiction sont exclus. Alors, votre monde apparent et votre monde réel, dont l'un est pourtant le fondement de l'autre, sont absolument séparés ». — Si l'on met toute l'unité d'un côté, toute la diversité de l'autre, comment la première pourrait-elle parvenir à nous faire comprendre la seconde ? Il faut donc, sous peine de faire de la théorie des idées une théorie éléatique, réintroduire dans le monde des idées la diversité et la communion que l'on admet dans le monde sensible. On n'expliquera, telle est la pensée de Taylor qui a donné avec Brochard un des commentaires les plus pénétrants du dialogue, on n'expliquera la présence de l'unité dans la multitude des autres, que si on admet une combinaison interne au sein de l'unité même, de l'unité et de la multiplicité. Et le but du Parménide, dans sa seconde partie, est précisément de montrer « que l'unité et la diversité dans leur forme la plus abstraite et la plus générale, ne sont possibles que l'une par l'autre. » C'est pour cela qu'il fallait, comme Taylor le dit encore, étudier les énigmes et les paradoxes de l'unité et de la multiplicité, non plus dans le monde de la perception, mais dans celui des formes idéales elles-mêmes (98).

Le principe de contradiction.
Contradiction et spiritualité.

Et le même interprète a bien vu qu'au delà de la critique du jugement, des idées d'être et de non-être,

d'unité et de multiplicité, c'est le principe de contradiction que Platon atteignait en réalité. Socrate au début du dialogue dégage la présupposition de la dialectique de Zénon ; il la montre mue par le principe de contradiction. « Tant que le principe de contradiction était admis dans toute sa rigueur comme un axiome premier de la pensée, il était également facile, pour un argumentateur habile, soit de partir de la réalité des idées et de détruire le monde sensible, soit de partir du monde sensible et de détruire les idées. » Mais si la vie même de l'Un consiste en une « transition continue de l'affirmation à la négation », alors en même temps que le principe de contradiction devient moins rigide, le monde devient plus vivant ; les deux mondes se mêlent l'un à l'autre.

C'est en ce sens qu'en reprenant une idée que l'on trouve chez Proclus et chez Damascius (99), on peut dire que le Parménide nous montre les contraires participant l'un de l'autre. Cette idée de l'implication et de la destruction réciproque des contraires a dominé la philosophie platonicienne, au moins à partir du Phédon, et les interprètes de la pensée de Platon ont souvent traité avec un peu trop de dédain l'interrogateur anonyme qui, dans ce dialogue, demande à Socrate comment il peut mettre d'accord ses diverses affirmations sur le contraire. Le problème sera un de ceux qui se posera sans cesse à la pensée de Platon.

Les idées ne sont pas purement χωρίς, ne sont pas uniquement αὐτὰ καθ'αὑτά, telle est donc la proposition vers laquelle, dans ses deux parties, nous achemine le

Parménide. Mais sur ce chemin, nous trouvons cette proposition qui, à un moment, au moment où est conçue la première hypothèse, est bien près d'être affirmée, et qui dans la conclusion tend à se réaffirmer encore : les idées sont en elles-mêmes. Ainsi elles sont et ne sont pas en elles-mêmes suivant la direction du regard de l'âme.

Mais il n'en reste pas moins que le dialecticien, c'est celui qui voit εἷς ἓν καὶ πολλά (100). Bien plus, il voit l'ἓν πολλά, les deux idées jointes en une unité essentielle, le redoublement à l'infini et la dispersion de l'unité, l'unification constante du multiple, comme le regard rassemble ce que dissémine le jeu des miroirs, comme le jeu des miroirs dissémine ce que rassemble le regard.

Si on les sépare complètement, on ne peut plus penser ni l'un ni le multiple. Non seulement, par conséquent, le philosophe n'a pas tout à fait tort de les vouloir posséder tous deux à la fois, mais il ne possédera l'un que s'il possède l'autre aussi. Il faut que l'un lui apparaisse comme multiple et le multiple comme un. N'est-ce pas là la présupposition de tout acte de pensée, cette présupposition que niaient, d'une part, Cratyle et Protagoras, d'autre part Euclide et Antisthène ?

Comme le dit Hegel, quand on dit : « L'un est », on dit en même temps : « l'un n'est pas un, mais une pluralité » ; et inversement « la pluralité est » signifie en même temps « La pluralité n'est pas pluralité mais unité ». « Les deux propositions se montrent et se dé-

montrent l'une l'autre dialectiquement ; chacune est essentiellement l'identité avec son Autre. »

Les idées sont à la fois dans une union inséparable et dans une séparation où aucune union n'est possible, dit Proclus. « Elles sont toutes en toutes, et chacune à part. »

Il faut donc sans cesse à la fois séparer (διακρίνεσθαι) et mêler (συγκεράννυσθαι) les idées. Voilà sur ce point l'enseignement du Parménide, que Proclus a bien mis en lumière dans des passages très nombreux (101).

De la sorte, le mouvement et la spiritualité seront rétablis, là où il y avait immobilité et matérialité. L'œuvre de la philosophie a été de faire apparaître d'abord l'idée dans sa pureté intellectuelle, comme différente des âmes, puis, cette dissociation une fois faite, de rapprocher à nouveau les deux notions d'idée et d'âme comme elles le seront dans le Sophiste. D'une communion matérielle et sociale, on passait à une communion spirituelle (102). D'autre part, et en même temps, après avoir concentré tout l'esprit sur la faculté de voir, sur l'aspect des choses, d'où le mot même d'idée tirait son origine, il fallait délivrer l'esprit de ces métaphores visuelles (103) ; c'est à quoi servira ce jeu pénible du Parménide.

Le passage de la première à la deuxième partie.

Une double invitation commence et termine la première partie du dialogue. Socrate demande à Parmé-

nide un miracle ; Parménide offre à Socrate un jeu. Or, c'est ce jeu lui-même qui sera le miracle, surtout pour un Socrate encore jeune, qui voit dans les secrets de l'un et du multiple un sujet d'étonnement toujours nouveau. Le miracle qui consiste à montrer la ressemblance et la dissemblance dans les êtres — (et les êtres, ce sont les idées, c'est-à-dire les « Uns » comme étant) — Parménide pense pouvoir l'opérer.

La théorie socratique admettait une pluralité d'unités ; mais comment les idées peuvent être présentes à autre chose qu'à elles-mêmes ; comment il peut y avoir participation des autres choses aux idées ; comment, en un sens, les idées restent à part, tandis que les autres choses ont part aux idées ; comment ces unités peuvent se diviser et rester « unes », se multiplier et rester « unes » ; comment elles sont inconnaissables et connues, comment les idées sont à la fois des unités et des êtres, Socrate ne pourra le comprendre que quand il aura vu l'Un de la deuxième hypothèse divisible et un, hors de lui-même et en lui-même, quand il aura aperçu la façon dont les choses s'unifient et se dédoublent à l'infini en même temps, quand il aura vu que l'autre que l'un n'existe que par l'un, que le même et l'autre se mêlent ; quand il aura, au-dessus de tout ce qui est pensable, deviné l'Un séparé, analogue des idées séparées, inutile sans doute pour les besoins de la connaissance vraie, mais existant dans son inexistence même, et quand il aura suivi dans leurs détours les multiples mouvements de l'esprit autour de l'idée d'unité.

C'est, nous l'avons dit, en retournant à l'idée d'unité que l'on trouvera une solution aux problèmes posés par le multiple ; et en effet, dans l'unité même, Parménide montrera la multiplicité ; par un procédé qui suppose à la fois le mouvement de l'esprit, l'existence des relations, l'existence du non-être, il dévoilera la nature antithétique de l'hypothèse posée, c'est-à-dire de l'idée. Non qu'il la combatte par là ; au contraire, c'est ainsi qu'il en fera voir le mieux la fécondité. La dialectique aura sa raison d'être dans un dialogue de la pensée avec elle-même, dialogue aux échos infinis, interrompus seulement parfois par les instants où se dévoile l'Un au-dessus de l'être.

« Platon s'étant acheminé à travers les idées et ayant couru à travers les choses sensibles jusqu'aux choses intelligibles, recommence d'en haut, écrit Proclus dans son commentaire, et part de l'Un et montre comment il est la cause de tous les êtres (104). » Interprétation qui semble d'abord du domaine de la fantaisie, mais qui contient pourtant une part de vérité ; car, c'est dans l'unité même que nous arriverons à voir la raison du multiple, dans l'Un d'Elée, mieux compris que par les éléates, la raison des idées et des choses sensibles, mieux comprises que par la plupart des socratiques. Il faudrait seulement observer que Proclus ne voit que dialectique ascendante et dialectique descendante là où il y a plutôt que descente et montée, de légers mouvements de l'esprit vers le haut et le bas, des germes de dialectique plutôt qu'une dialectique.

Une fois que l'on aura admis, comme Parménide va montrer que c'est nécessaire, une certaine participation des idées les unes aux autres, on pourra légitimement se dire que puisqu'un mélange des idées elles-mêmes est possible, il est possible que le monde sensible participe des idées.

Comme le Phèdre, le Parménide revient vers lui-même, et le sujet des deux dialogues n'est pas si éloigné qu'il le semble au premier abord, tous deux portant sur la communion des êtres les uns avec les autres, l'un sur cette communion concrète qu'est l'amour, l'autre sur cette communion d'apparence abstraite qui est participation — ou de quelque autre nom qu'on veuille l'appeler.

L'un et l'idée.

Dans la seconde partie du dialogue, il s'agira de l'un et des autres (τἄλλα). L'Un, c'est l'Un de Parménide, et Parménide lui-même a soin de dire que c'est de son hypothèse qu'il parle. Mais en même temps, c'est l'idée socratique en tant qu'elle est unité, en tant que l'Idée du Bien telle qu'elle apparaît dans la République est toute proche de l'un éléatique, et en tant que l'idée est suivant le langage d'Aristote ἕν ἐπί πολλῶν. Les éléates et les socratiques ont tous deux essayé de faire de l'un un être. Parménide en a fait une sphère homogène. Socrate, suivant la vue de Zeller qui peut encore être acceptée, en a fait une conception. La théorie de Parménide ne sera pas admise telle quelle ; ce qu'il faudra savoir, c'est en quoi consiste la rela-

tion de l'Un de Mélissos ou du concept socratique aux autres choses.

Les autres.

Quant aux « autres choses » (τἄλλα), on voit d'après ce que nous avons dit que l'autre que l'un n'est ni exclusivement le sensible, comme le dit, par exemple, Natorp, ni exclusivement l'intelligible comme le dit, par exemple, Burnet. Il est plutôt l'un et l'autre, soit qu'il faille penser comme cela semble probable, que le sensible est une complication de l'intelligible, soit qu'il faille se borner à dire que dans chacun des deux domaines il y a toujours, par rapport à l'un, un reste qui constitue les « autres choses », τἄλλα. Les deux interprétations se combinent d'ailleurs aisément si l'on dit que ce qui est un reste dans le domaine de l'intelligible donne finalement ce non-être qui est le sensible — et que ce qui est un reste dans le domaine du sensible est un non-être dont on ne peut rien dire (105). En réalité, l'effort de Platon consistera à montrer que, d'une part, la matière participe d'une façon à peu près incompréhensible de l'intelligible, et que, d'autre part, l'intelligible étant fait d'idées qui sont elles-mêmes des mixtes, produits de l'Un et de l'infini, n'est pas si éloigné qu'il le semble au premier abord du devenir sensible. Reconnaissons enfin que s'il fallait opter entre l'interprétation de Natorp, d'une part, et celle de Burnet et de Diès, d'autre part, c'est la seconde qu'il conviendrait de choisir, puisque, comme celui-ci le

note d'après les indications du Parménide même, la discussion doit porter sur les idées. Mais portant sur les idées, elle porte d'après nous précisément sur la constitution du monde sensible (106).

On ne saurait mieux faire sur ce point que citer Proclus : « Il ne faut pas entendre ces questions d'une façon partielle, ainsi que l'ont fait certains, comme si elles se rapportaient soit aux choses sensibles, soit aux choses intelligibles. Car il est d'une science plus accomplie et vraiment maîtresse d'étendre la méthode à toutes choses semblables et de voir partout l'analogue. Que la multiplicité soit sensible ou intelligible, nous laisserons complètement de côté cette question pour le moment (107) ».

Il importe de faire remarquer que si la deuxième partie du dialogue apparaît comme séparée de la première, quelque chose du moins nous indique qu'il n'en est pas ainsi en réalité. Ce sont les mêmes mots, ἓν ὄν, τὰ ὄντα, χωρίς, τἄλλα, μετέχει, que se renvoient les interlocuteurs. Les deux jeux se jouent avec les mêmes balles.


LA DEUXIÈME PARTIE

Parménide commence donc, comme il le dit, par sa propre hypothèse : « Si l'un est ». Il préfère développer l'hypothèse : « Si l'un est » plutôt que l'hypothèse : « Si le multiple est », que développait Zénon. Son but n'est pas polémique, en effet ; il est positif. Parménide se préoccupe moins de réfuter Socrate à proprement parler que de « transformer ses idées en d'autres plus pures » par une sorte de maïeutique (108). Et ce n'est pas à Socrate que Parménide va demander d'être son interlocuteur, bien que ce soit Socrate qu'il s'agisse d'exercer, mais à Aristote, le plus jeune des assistants. Le rôle d'Aristote consistera à prononcer des ἀνάγκη, des πῶς δ'οὔ, des ἀληθές, des δεῖ. Le dialogue sera à peine un dialogue. Parménide ne tient pas à ce que des critiques de détail s'élèvent au sujet de ce qu'il va dire. Et l'important est l'exercice lui-même pris dans son ensemble, et non chacune des affirmations ; et quant à ces affirmations, chacune d'entre elles vaut mieux que sa preuve. En tout cas, il y a dans ce choix du plus inhabile, quelque chose qui n'est pas habituel à Platon et qui s'ajoute aux autres caractères par lesquels ce dialogue se distingue de tous les autres (109).

La première hypothèse.

Il va falloir voir ce qui arrive si on pose l'idée de l'un (τοῦ ἕνος αὐτοῦ) et si on cherche ce qui arrive dans le cas où il existe et dans le cas où il n'existe pas. Zénon accepte cette proposition. On abandonne donc l'hypothèse du « si le plusieurs existe » ; et Parménide commence. Si l'un est (εἰ ἕν ἔστιν), disons pour plus de clarté, si l'un est un (si l'on prend la copule comme affirmant le prédicat d'unité, si l'on adopte donc l'idée de l'unité de l'être, et l'on peut distinguer ainsi la première hypothèse de la seconde, qui portera sur la réalité de l'un) (109 *bis*) :

Le tout et les parties.

L'un n'est pas plusieurs. L'un de la première hypothèse est donc comme par définition l'ἕν οὐ πολλά, par opposition à ce qui sera l'ἕν πολλά, par opposition également si l'on veut aux πολλά οὐχ ἕν de Zénon. Les deux hypothèses, celle de la pluralité, telle que l'énonçait Zénon, celle de l'unité qu'énonce Parménide, se posent par leur opposition mutuelle. Il s'agit donc de ne laisser dans sa pensée que l'idée de l'unité pure et simple. De ce fait que l'un n'est pas plusieurs, de cette première négation vont dériver une foule d'autres négations qui seront tout ce que nous pouvons dire sur l'Un. L'Un n'étant pas multiple n'aura pas de parties, et n'ayant pas de parties il ne sera pas à proprement parler un tout, car ces deux idées de tout et

de partie n'existent que par leur rapport l'une avec l'autre. Nier l'une, c'est nier l'autre ; nier le caractère de pluralité de l'un, c'est nier son caractère de totalité ; nier le pluralisme, c'est aussi nier le monisme ; car dire que l'un est un tout, c'est dire qu'aucune de ses parties ne manque ; et cela revient à dire qu'il a des parties et qu'il est multiple, ce qui est contraire à l'hypothèse.

Il n'aura pas de commencement, ni de fin, ni de milieu ; car ce serait le considérer comme ayant des parties. Puis, par une sorte de généralisation, Parménide affirme que l'un n'a pas de limite. S'il n'a ni commencement ni fin, c'est donc qu'il est illimité, infini. Il est sans figures, car que les figures soient rondes ou droites, elles impliquent toujours l'existence d'un milieu, donc de parties et d'une multiplicité (110).

Sans doute, il est d'autres figures possibles que le droit et le courbe, pourrait-on répondre à Platon. Mais sur ce point, deux observations seraient utiles ; d'abord, l'esprit grec ne pouvait concevoir l'un que comme un point qui pouvait éclore en une sphère ou se développer en une droite finie. Ensuite, comme le dit Proclus, Platon ne déclare pas que l'un n'est ni droit ni rond, mais qu'il ne participe ni du droit ni du rond ; or, si l'on lui attribuait une autre figure, il participerait des deux (111).

N'ayant pas de figures, il n'est nulle part, autrement dit il n'est pas dans l'espace. Car alors, ou bien il serait dans un autre, ou bien il serait dans lui-même.

Il ne peut être renfermé en un autre, car il faudrait qu'il fût enfermé en un cercle, par ce dans quoi il serait, et, par conséquent, il faudrait qu'il touchât en plusieurs endroits son contenant ; et puisqu'il est un et sans parties et puisqu'il ne participe pas de la nature du cercle, cela est impossible. Et il ne peut pas être en lui-même, car il faudrait qu'il fût autre que soi, pour s'entourer lui-même ; il y aurait alors deux choses dans l'un, ce qui entoure et ce qui est entouré (112).

On voit qu'ici la démonstration ne dépend pas seulement, comme celles qui venaient auparavant, de la démonstration immédiatement précédente, mais d'une proposition antérieure, celle qui niait de l'un le tout et les parties.

Les deux rangées.

On voit aussi que Platon procède par divisions en deux termes dont chacun est nié de l'un, par une sorte d'antinomie, ou plutôt par la négation d'une double antithèse, d'après le mot même dont se sert Proclus. La διαίρεσις κατ' εἴδη du Politique n'est donc pas absente du Parménide, malgré ce que dit Taylor à ce sujet (Mind, 1896, p. 300). Chaque idée est divisée en deux espèces dont aucune ne peut convenir à l'un. Il y a donc partout, suivant le terme pythagoricien, une double rangée, et aucun des termes de l'une ou de l'autre de ces deux rangées ne s'applique à l'un. « Il veut, dit encore Proclus, mener son discours suivant les deux rangées en le poussant ».

On pourra en conclure que l'un sera « pur de toute dyade », comme dit encore le commentateur, qu'il sera au-dessus de toute antithèse (113).

Et l'on peut aussi, sans aller avec Proclus jusqu'à en conclure qu'il est cause de toute dyade (114), dire du moins que la dyade est donc comme en dehors de lui, d'après la première hypothèse.

La conception matérielle de l'être, du mouvement, du devenir.

C'est peut-être aussi le lieu d'insister sur ce fait non moins important que les précédents, que l'idée d'εἶναι (être dans soi, être dans un autre) est prise ici dans un sens matériel. On voit quel effort il faudra faire pour aller de « ce qui est en soi » au sens éléatique, à « ce qui est en soi » au sens spinoziste. Jusqu'ici, en tout cas, nous avons pu nous rendre compte que la négation de l'être s'appuie sur une conception très étroite de l'être. C'est sur une imagination toute matérielle du tout, de la partie, de la figure, et, d'une façon plus générale, de l'être, que Parménide fonde son idée de l'infini, sans totalité, sans partie, sans figure et sans être. Si Parménide arrive à l'énoncé d'une vérité précieuse qui est l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, il se sert d'arguments que peut-être un interlocuteur moins jeune qu'Aristote aurait critiqués.

Reprenant la marche rectiligne de sa démonstration, tout en faisant appel à certaines des propositions

précédentes, Parménide, en partant du fait que l'un n'est ni en lui-même ni dans un autre (et aussi du fait qu'il n'a pas de parties, ni de commencement, de milieu ou de fin), va prouver qu'il n'est ni en mouvement, ni en repos. Divisant à son tour l'idée de mouvement, Parménide montre qu'il n'y a que deux sortes de mouvement, le mouvement d'altération et le mouvement de translation. Pour le mouvement d'altération (mouvement qualitatif), ce ne peut être celui de l'un, car par là même l'un cesserait d'être un. S'agirait-il donc d'un mouvement de translation ? Ici encore, Parménide procède par divisions et distingue deux sortes de mouvement de translation. Ou bien l'un tournerait en cercle sur lui-même, ou bien il irait d'une place à une autre, les deux mouvements de translation répondant aux deux sortes de figures que l'on avait en vain tenté d'attribuer à l'un. Et des critiques de même genre sont adressées à la conception du mouvement de translation qu'à la conception de la figure. De même que la figure ronde implique un centre, de même l'idée d'un mouvement de rotation implique que l'on se meuve en prenant le centre pour point d'appui, et que, par conséquent, des parties qui se meuvent autour du centre soient différentes de lui, ce qui est impossible pour l'un (115). D'autre part, du moment que nous avons vu que l'un n'est dans aucun lieu, comment arriverait-il dans un lieu ? Et comme Aristote dit qu'il ne voit pas très bien ici l'agument, Parménide critique l'idée de γίγνεσθαι de la

même façon qu'il a critiqué celles d'εἶναι, c'est-à-dire en la prenant en son sens matériel ; et dans cette critique du devenir, il recourt encore à la technique même des arguments de Zénon et des Mégariques. «Si quelque chose arrive dans quelque chose, n'est-il pas nécessaire qu'il ne soit pas encore arrivé dans cette chose, et qu'il ne soit pas non plus tout à fait dehors pour qu'il y arrive ? » Par conséquent, le mouvement de translation qui ne se ferait pas en cercle, implique lui aussi l'idée de parties. L'un, on l'a vu, ne peut se trouver tout entier dedans ou tout entier dehors autre chose ; mais il ne peut non plus arriver, que ce soit par partie ou que ce soit dans son ensemble, en un endroit. Toutes les sortes de mouvement possibles ayant été refusées à l'un, nous dirons qu'il est immobile. Mais pourrons-nous même le dire ? Non pas, car il ne peut être dans la même chose, puisqu'il ne peut être dans une chose. Donc il ne peut « rester tranquille » ; il ne peut être immobile. Et pour avoir pris les deux notions de repos et de mouvement dans un sens uniquement matériel, Platon arrive à l'idée d'un Un qui est sans repos et sans mouvement, différent à la fois de celui des héraclitéens et de celui des éléates ; ces conceptions prises dans le sens matériel qu'elles ont historiquement ne peuvent s'appliquer à lui. Platon ne pourra lui attribuer de nouveau ces qualités que s'il les a purifiées de tout élément, ou de presque tout élément, de matière. Il n'en a pas moins acquis, en attendant, une vérité ; car sans doute, en un sens, l'Un dépasse les idées de mouvement et de repos, si immatérielles qu'elles soient.

Par des arguments faux, Platon sent peut-être qu'il atteint ainsi une grande vérité, qui n'est pas d'ailleurs celle qu'il cherche, celle vers laquelle lentement il s'achemine, — mais qui est située plus loin, plus haut, en un lieu surintelligible qu'il n'a éclairé que par les passages de la République.

Après les idées de repos et de mouvement, Parménide critique les idées d'altérité et d'identité, suivant ainsi l'ordre qui est suivi également dans le Sophiste et qui semblait déjà à Proclus assez étrange pour qu'il s'efforçât de le justifier. Il remonte ici du concret à l'abstrait. L'un ne peut être le même ni qu'un autre ni que lui-même ; il ne peut être autre que lui-même ni qu'un autre. S'il était autre que lui-même et s'il était le même qu'un autre, il serait autre qu'un ; et cette double démonstration est facile à saisir. Parménide ajoute : « Mais il ne peut pas être autre qu'un autre, tant qu'il est un ; car il ne convient pas à l'un d'être autre que quelque chose ; cela ne convient qu'à l'autre ». Pour qu'il devienne autre, en effet, même par rapport à autre chose, il faudrait un élément d'altérité qui fût posé dans l'un. Or, jusqu'ici, Parménide se refuse à admettre cet élément. D'ailleurs, il ne conviendra pas de le poser à la façon d'un Mégarique, comme quelque chose d'absolument autre que l'un ; il faudra l'intégrer à l'un. Pour le moment, accordons à Parménide et à Aristote que l'un ne sera ni autre que les autres choses, ni autre que lui-même ; il ne sera autre que rien (116).

Mais Parménide demande plus encore ; il nous faut

déclarer que l'un n'est pas le même que lui-même, car la nature, la φύσις, du même et celle de l'un ne sont pas la même chose. En effet, si on voit une chose devenir la même (en participant du même), on ne voit pas pour cela qu'elle devienne une (en participant de l'un). Parménide sort ainsi du monde intelligible pour montrer en partant du sensible que des idées ne participent pas les unes aux autres, puisque les sensibles qui participent de l'une d'elles ne participent pas pour cela de l'autre. Des choses multiples deviennent « le même » ; elles ne deviennent pas pour cela « un ». Il faut donc qu'il y ait une différence entre le même et l'un. Si l'un est le même que lui-même, cela implique une diversité entre l'un et lui-même.

Les discontinuités supposées par la première hypothèse.

En même temps que Parménide est arrivé au terme de cette démonstration, il a dégagé l'idée de pluralité qui existe dans l'idée de « même » ; surtout, il a fait voir que si l'on emploie les procédés de la fausse éristique, on arrive à faire de l'un une altérité absolue, et de l'autre une absolue identité, une φύσις déterminée et identique à elle-même. — Il apparaît que dans cette première hypothèse où l'on ne veut admettre que l'unité absolue, on admet l'existence de certaines « natures simples » sans lien les unes avec les autres, une discontinuité entre les essences, une diversité

absolue ; la nature du même existerait, en effet, d'après le langage que vient d'employer Parménide, à côté de celle de l'Un ; elle serait χωρίς de même que la nature du lieu, du droit, du courbe. Et la séparation de l'un d'avec toutes les autres essences entraîne, semble-t-il, contrairement à l'hypothèse néo-platonicienne, que les autres essences sont séparées de lui. La première hypothèse ne les supprime pas, du moins directement. Il est vrai qu'indirectement elle les supprime, puisque d'une essence on ne pourra rien dire, sauf qu'elle est, et que finalement on ne pourra même pas dire qu'elle est.

Platon a fait pressentir aussi que, si l'Un absolu est au-dessus de l'identité et de la différence, par contre l'identité et la différence pourront se mêler l'une à l'autre, mais à condition que l'on se dégage de cette fausse éristique qui les fige chacune en des êtres immuables, et c'est seulement à cette condition qu'on pourra les attribuer à l'Un. Et nous saisissons un de ces liens dont nous parlions, par lesquels les deux parties du dialogue sont unies, en même temps qu'un des passages qui vont de la première à la seconde hypothèse.

Le même raisonnement s'applique au semblable et au dissemblable, car le semblable est quelque chose qui participe du même (117). Du moment que l'un ne peut être différent ni de quelque chose ni de lui, il ne peut être semblable ni à quelque chose d'autre ni à lui. Et comme il ne peut lui arriver d'être autre que quelque chose d'autre ou que lui, il ne peut

être non plus dissemblable ni des autres choses ni de lui. Donc, toujours parce qu'on a voulu séparer les idées les unes des autres, et les matérialiser, on ne peut rien dire de l'un, ni qu'il est semblable, ni qu'il est dissemblable par rapport à lui ou par rapport aux autres choses. Nous voilà, en apparence, assez loin des suppositions de Zénon qui montraient la ressemblance et la dissemblance dans les mêmes choses ; ici, nous ne prenons qu'une chose et nous ne pouvons lui attribuer ni ressemblance ni différence.

Il suit de là qu'il ne peut être égal ni inégal à quelque chose d'autre (que cette chose soit commensurable ou incommensurable avec lui) ni à lui-même ; car l'idée d'égalité implique l'idée de même, l'idée d'identité, de mesure. Or l'un ne participe (μετέχει) pas du même. D'autre part, il ne peut être divisé en parties et, par conséquent, il ne peut pas avoir des mesures plus grandes ou plus petites que lui-même ou que n'importe quoi d'autre. Voudra-t-on se tirer de la difficulté en disant qu'il est d'une mesure unique, comme il semble naturel de le dire puisqu'il est un ? Mais cela reviendrait à dire qu'il est identique à la mesure.

Il ne lui sera pas possible d'être plus âgé ou plus jeune, ou d'avoir le même âge qu'une autre chose ou que lui-même, car il ne participe (μετέχει) ni de la ressemblance et de l'égalité, ni de la dissemblance et de l'inégalité.

Jusqu'ici le raisonnement a été, la plupart du temps, en se particularisant, comme le remarque Proclus. « Il est évident, dit-il, que cette conclusion est plus

particulière que la précédente (118) ». Mais la remarque cesserait d'être juste si on l'appliquait à ce qui se passe ensuite, car, à partir d'ici, le raisonnement remonte, pourrait-on dire, pour arriver à montrer que l'Un n'est pas dans le temps. L'Un du poème était une sphère tout entière dans l'instant. L'Un du dialogue n'a rien de ce cercle complet et de cet instant complet ; il est négation du temps comme il est négation de l'espace. On avait nié qu'il fût dans l'espace, parce qu'il ne pouvait être ni dans un autre, ni dans lui-même ; on nie qu'il soit dans le temps parce qu'il n'est ni égal ni inégal par l'âge ou à un autre ou à lui-même. Car il en est du temps comme de l'espace ; de même que l'espace implique un rapport entre un contenant et un contenu, de même le temps implique un rapport entre deux grandeurs, dont l'une croît et l'autre décroît, entre un vieillissement et un rajeunissement. Et s'il s'agit de l'un, ce vieillissement et ce rajeunissement doivent être attribués tous deux à l'un.

Parménide applique d'ailleurs cette remarque à tout ce qui est dans le temps (119). « Ce qui devient plus vieux que soi-même devient en même temps plus jeune que soi-même. » Tout ce qui est dans le temps et participe du temps doit avoir le même âge que soi-même ; et s'il s'agit de l'un surtout, doit devenir plus jeune et plus âgé que soi-même. Donc, puisque l'un ne peut participer d'aucune de ces modifications, il ne participe pas du temps et n'est pas dans le temps (120).

Ainsi, séparé de l'espace des éléates, il est séparé aussi bien du temps des héraclitéens. Espace comme temps veulent dire rapports (121) ;et le temps veut dire rapport mouvant qui ne peut se traduire rationnellement que par des termes contradictoires, surtout si l'on admet l'hypothèse d'une unité. Un vieillissement continu ne peut être pensé sans que l'on pense un rajeunissement continu. Et en même temps que cette double inégalité grandissante, il faut penser une identité du temps de ces deux quantités. Or l'un ne peut être identique au temps qui serait la mesure de ce double mouvement pris dans son ensemble, pas plus qu'il ne peut être identique à aucun de ces deux temps, le temps du vieillissement et le temps du rajeunissement.

Par conséquent, l'un n'a pas été, n'est pas devenu, ne sera pas, ne deviendra pas, n'est pas, ne devient pas. Or, comme il n'y a pas d'autre mode dont il puisse participer de l'οὐσία, il ne participe donc pas d'elle ; il n'est pas ; il n'est pas de façon à être un. L'un n'est pas un et n'est pas. Et à ce qui n'est pas, rien ne peut être attribué. Ainsi il n'y aura ni nom, ni raison, ni science, ni apparence de l'un. Aucune des choses qui sont ne peut être nommée ou être dite ou apparaître, ou être connue ou être sentie à son sujet. Et Parménide et Aristote semblent d'accord pour dire que le résultat auquel ils viennent d'arriver ne peut être accepté. « Est-il possible qu'il en soit ainsi de l'un ? — A moi du moins, répond Aristote, il ne me le semble pas. » — Mais il faut prendre garde à deux

faits : le refus d'Aristote d'accepter cette idée ne prouve pas plus qu'elle ne doive pas l'être, que la négation de l'idée de la boue ou des poils par Socrate, dans la première partie, ne prouvait l'inexistence de ces idées. En deuxième lieu, si Parménide dit qu'il n'est pas possible qu'il en soit ainsi de l'un, c'est qu'il pense que l'un souffrirait ainsi des choses impossibles (πάσχοι τὰ ἀδύνατα, comme il le dit 127 d). Or c'est précisément ce dont il veut faire imaginer la possibilité.

Il faut croire que cette première hypothèse n'était pas si éloignée que beaucoup semblent le croire de la pensée de Platon, puisque, d'après Aristote, Speusippe affirmait que l'un en soi, la chose du monde la plus parfaite, en vertu même de sa perfection, n'existe pas. (Mét. N. 5, 1092, 11-15, cité Robin, page 111, note 455.)

Comme l'a fort bien remarqué Taylor (122), l'idée de l'incompatibilité de l'unité et de la multiplicité a été appliquée de manière à justifier deux séries opposées de conclusions ; d'un côté, on l'applique d'une façon tout à fait analogue à celle des éléates et des mégariques, mais, d'un autre côté, on s'en sert aussi de façon à prouver l'absurdité des prédicats que les éléates et les mégariques appliquaient à l'Un.

Par exemple, l'un n'est plus « maintenant » ; il n'est plus semblable, égal ; il n'est plus en lui-même. Bien plus, ainsi que le dit un des derniers commentateurs du Parménide, en un passage des plus pénétrants, M. l'abbé Diès, « poser que l'Un est un, c'est se contraindre à le dépouiller successivement,

non seulement de tout ce qu'y affirmait d'être et de connaissable la pensée de vérité dans le poème parménidien, mais encore de toute l'ombre d'être et de cognoscibilité dont se contentait l'Opinion (122 *bis*) ».

Faisant la chasse à l'Un à travers toutes les divisions, de la même façon que dans le Sophiste ou le Politique les interlocuteurs iront à la chasse du Sophiste et du Politique, ils n'ont trouvé cet un dans aucune des catégories diverses, antithétiques, de l'être. Et les résultats de leurs recherches s'ordonnant en une sorte de sorite, ils peuvent dire qu'il n'est pas, puisqu'il n'est pas dans le temps, qu'il n'est pas dans le temps, puisqu'il n'est ni plus vieux ni plus jeune que lui-même, qu'il en est ainsi, parce qu'il ne participe pas de la ressemblance et de l'égalité, ni de la dissemblance et de l'inégalité, jusqu'à ce qu'en remontant la chaîne on arrive à trouver que la raison de tout cela réside dans ce fait qu'il n'est pas multiple, affirmation qui se rattache elle-même à la façon dont a été affirmée l'hypothèse: « Si l'Un est ». L'Un leur est apparu comme ne participant à aucune des idées (123).

Si l'on ne veut pas arriver à une telle conclusion, il faudra admettre un Un qui participe, et par là-même un ἓν πολλά.

Le relativisme platonicien.

D'une façon plus générale, on sera sans doute amené à admettre un certain élément d'altérité, un mélange

du même et de l'autre. Ce que l'on a remarqué à propos du tout et des parties, de l'être, du devenir, du même, du temps, montre que chacune de ces idées est elle-même un rapport. L'être est en rapport avec elles ; et elles-mêmes sont des rapports ; rapports difficiles à traduire conceptuellement et que Platon s'efforcera de rendre en partie par les idées de χώρα et de dyade du grand et du petit.

L'idéalisme platonicien et le rôle de la première hypothèse.

Mais pour y arriver, il faudra purifier autant que possible les idées de leur élément de matérialité, tel qu'il apparaissait dans les conceptions dont Parménide s'est servi pour ce qu'il a dit sur le tout et les parties, sur le mouvement et le repos, sur l'être et le devenir. Même alors il restera sans doute dans ces idées une certaine part de matière. Néanmoins, on aura lutté contre le sensualisme qui matérialise, et contre l'éristique qui sépare.

La théorie qui voit les idées à part les unes des autres est réfutée par la première hypothèse comme la théorie qui les voyait à part du monde sensible semble être réfutée dans la première partie du dialogue. De même que ce qui est dans le temps et dans l'espace ne peut participer des idées d'après la première partie, de même les idées ne peuvent participer du temps et de l'espace d'après la première hypothèse. Mais si elles n'en participent pas, si elles sont abso-

lument séparées de tout, elles ne peuvent être connues, le monde de l'apparence et le monde de la réalité sons absolument séparés, et on retrouve les objection de la première partie (124).

Ainsi ce discours titubant s'avance vers sa fin : Parménide, toujours tiré entre l'idée de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας et de la κοινωνία τῶν γένων, aperçoit la première, tandis qu'il s'efforce de prouver la seconde (125). Son but principal est d'établir qu'il n'y a pas de χωρίς absolu et que la théorie socratico-éléatique de Mégare aboutit à la négation des idées ; mais comme dans la République, il voit un autre moyen de combattre Euclide : ce serait de séparer l'être et l'un. Entre les deux théories de la séparation absolue de l'être et de l'un, et de la négation de toute séparation absolue, entre le Bien de la République et les genres du Sophiste, le Parménide laisse pour le moment le lecteur hésitant. Nous sommes prêts encore à dire : il faut séparer l'Un et l'Etre ; ou bien : il faut mêler tous les genres. Il faut admettre le non-être de la République ou le non-être du Sophiste. Mais dans les deux cas, il reste qu'il faut dégager le mot ἔστι de sa signification commune, pour lui faire signifier, soit quelque chose qui dépasse l'ἔστιν ordinaire, soit quelque chose qui le mêle avec d'autres genres, pour le délivrer des catégories matérielles, temporelles et spatiales.

La deuxième hypothèse.

Parménide dit alors : « Veux-tu que nous reprenions, depuis le commencement, notre hypothèse pour voir si quelque chose d'autre nous apparaîtra quand nous reviendrons sur elle ? ». Le résultat de la première hypothèse, c'était que le ἕν ne participe pas à l'οὐσία. Pour ne pas retomber dans cette affirmation que ni le vieux philosophe Parménide, ni le jeune Aristote ne veulent prendre à leur compte, ne pouvons-nous poser dès l'abord que, si l'être est, il participe par là même à l'existence ? Cette hypothèse consiste à dire suivant les expressions de Taylor et de Ritter, non plus que la réalité est unité, mais que l'unité est réelle. L'unité, comme le dit Taylor, n'est plus prédicat ; elle est sujet d'un jugement d'existence (ἕν εἰ ἔστιν et non plus εἰ ἕν ἐστιν). Mais pour ne pas se retrouver parmi les difficultés de la première hypothèse, Platon va rençontrer de nouvelles difficultés. Si la seconde hypothèse est sans doute plus conforme que la première à la pensée vers laquelle va Platon, nous verrons qu'elle ne peut le satisfaire.

Il ne faut pas se borner à dire : « L'Un un » comme tout à l'heure ; « L'Un est » voudra dire non pas : l'un est un, mais l'un participe à l'être. (Nous gagnons ici une idée : l'idée de participation, mais nous la perdons en même temps, comme nous allons le voir ; car cette division de l'un et de son être auquel il participerait apparaît comme arbitraire et comme

figurée d'une façon trop matérielle.) Il faut donc que l'être et l'un soient deux choses. L'être de l'un n'est pas la même chose que l'un. S'il était la même chose, dit Platon, en employant encore ici un langage semblable à celui des éristiciens, il ne serait pas l'être de l'un et l'un n'y participerait pas. Ainsi, d'après l'idée de la μεθέξις dont il est question ici, on pose un χωρισμός aussi bien que dans la doctrine de l'impossibilité de la μεθέξις, et l'on conçoit l'idée d'autre dans un sens aussi matériel que l'idée d'un était conçue dans la première hypothèse. L'idée d'autre est coupée comme avec une hache des idées dont elle fait la vie. Pour avoir voulu séparer trop nettement les deux hypothèses, celle de la transcendance et celle de la participation, Parménide arrivera dans les deux cas à des résultats impossibles.

Cependant il faut peut-être retenir de ceci même une idée : c'est que l'être et l'un, si intimement unis qu'ils puissent être, ne peuvent jamais coïncider complètement (126). L'ὄν et l'ἕν sont une seule et même chose pour Platon, s'il faut en croire le témoignage d'Aristote (Robin, p. 134 : Renvoi à Métaph. B 4', 1.000 1 a, 4-12). Mais pourtant ils doivent être mentionnés chacun à part, comme il ressort de Mét. B 3, 99 8 b, 17-21.

En quel sens, tout en faisant apercevoir l'idée de participation, elle en donne une conception inexacte. Ses Conséquences. La seconde hypothèse et l'histoire de l'éléatisme.

Nous étions emportés trop loin dans le sens d'une unité dont les preuves sont trop matérielles, par la première hypothèse ; ici, c'est peut-être trop loin, dans le sens d'une multiplicité trop matérielle, que nous allons aller. Et ceci est d'abord conforme à la logique de l'école éléatique. Si certains, en partant de l'un fini de Parménide avaient, avec Mélissos, affirmé l'un infini, d'autres, avec Leucippe, avaient affirmé la pluralité indéfinie en nombre, finie en forme ; d'autres, ces atomistes conceptuels qu'étaient les éristiciens, avaient oscillé entre une sorte de monisme et une sorte de pluralisme où se mêlaient les idées de Samos et celles d'Elée. Il était assez naturel de représenter Parménide comme envisageant, sans entrer dans les détails, les diverses voies dans lesquelles on pouvait s'engager en partant de sa thèse : « Si l'Un est ». Et en même temps Platon formulera quelques-unes des thèses essentielles à sa propre philosophie et jettera un regard sur les doctrines différentes de l'éléatisme.

Or, si on entend par le ἓν ἔστι ce que l'on entend par lui maintenant, c'est-à-dire qu'il y a de l'un et de l'être dont l'un participe, on voit tout de suite que

la première conclusion que l'on pourra en tirer s'opposera à la première conclusion que l'on pouvait tirer du ἓν ἔστιν entendu comme il l'avait été dans la première hypothèse. L'être est l'être de l'un qui est être ; l'un est l'unité de l'être qui est un. Et si l'on envisage l'hypothèse dans son ensemble, on a une totalité, on a, si on veut, un jugement synthétique dont on peut distinguer les éléments. On a le ἓν ὄν.

Le tout et les parties. Ce que sera la vraie conception platonicienne.

L'un, disait la première hypothèse, n'a pas de parties et n'est donc pas un tout ; l'un est un tout et a donc des parties, dit la seconde hypothèse. Dans les deux cas, l'idée de totalité est conçue sous une forme matérielle dont il faudra se débarrasser pour que la vraie philosophie soit possible (127). Et dans les deux cas, Parménide fait remarquer que les deux idées de tout et de parties ne peuvent se penser que l'une par l'autre. Il n'y a partie que parce qu'il y a un tout. Tandis que l'Un de Parménide est brisé, le multiple de Leucippe est en quelque sorte rassemblé, totalisé. Or, ce qu'il faudrait faire surtout, pour que cette opération n'aboutisse pas à un échec, c'est, d'une part, délivrer l'Un de Parménide de sa matérialité, le faire apparaître comme une sorte de lumière intelligible, de soleil, plutôt encore d'éclair, situé au delà de l'espace et du temps ; et c'est, d'autre part, en délivrant les atomes eux aussi de leur matérialité, les multiplier

à l'infini sans qu'une unité les enserre. D'un côté, on aurait alors l'ἐπέκεινα τῆς οὐσιάς que rejoint la première hypothèse ; de l'autre, l'οὐσία une, dyade divisible à l'infini, que tendrait à rejoindre la seconde ; entre les deux, constituées par le rayonnement de cet éclair sur ces océans, les idées, les mixtes.

De l'idée de dualité à l'idée d'indéfini.

Chacune de ces parties, l'un et l'être, est attachée à l'autre ; l'un ne cesse pas d'être une partie de l'être, et l'être d'être une partie de l'un. De telle sorte qu'ils ne sont pas seulement partie par rapport au tout, mais partie par rapport l'un à l'autre, et totalité par rapport l'un à l'autre. Chacun des deux contient l'être et contient l'un. Et que l'on aille aussi loin que l'on voudra, que l'on prenne si l'on veut, puisque l'un et l'être ont par nature des parties, la plus petite partie de chacun, puis la plus petite encore, et ainsi sucessivement, si petite que soit celle que l'on prenne, on aura toujours deux parties, l'un contient toujours l'être et l'être toujours l'un. Il y a des homéoméries faites d'être et d'un. L'un n'est donc aucunement une unité. Le ἓν ὄν, conclut Parménide un peu brusquement, est donc infini quant à la multitude (πλῆθος) (128).

Il est certain que l'idée d'infini est mêlée d'une façon qui nous semble d'abord étrange à l'idée de dualité ; non seulement Platon dit que dans une conception où l'un est conçu comme étant, il se divise et enfer-

mera toujours deux parties, et on comprendrait aisément sur ce point la critique qu'il adresse à Leucippe, s'il est vrai qu'il faille trouver ici une critique de Leucippe ; mais il dit aussi que si l'on a deux parties, on en a une infinité. Cela s'expliquera par la suite, surtout par l'idée que la dualité est le principe de l'indéfini, et qu'ayant posé la dualité dans l'être, nous avons posé la multitude indéfinie des êtres. Les atomistes ne peuvent donc arriver à un atome réel, puisqu'il contient deux êtres ; et ceux qui posent une dualité dans l'être doivent arriver à l'atomisme. Mais il faut rectifier cet atomisme, le rendre plus mouvant dans son essence.

De même que la monade infinie de la première hypothèse, l'idée de la dyade prendra place dans le système de Platon. Mais il faudra préciser pour cela les rapports des idées ; car ce n'est pas de l'existence de cette totalité par elle-même que l'on pourra légitimement conclure à l'indéfini de la dyade.

Ce qui vient ensuite montre bien certaines affinités de la deuxième hypothèse avec les conceptions platoniciennes. Parce qu'il est, en tant qu'il participe à l'existence, le ἓν ὄν apparaît multiple. Le ἓν πολλά du Philèbe est présent, mais dans une gangue de matérialité, pourrait-on dire, dans la deuxième hypothèse.

Parménide, en poursuivant dans ce sens son hypothèse de l'unité, est arrivé à celle d'une pluralité infinie.

L'idée d'autre.

Si nous considérons l'un en soi, continue-t-il, ce que nous disons qui participe à l'être, si nous le concevons par la διάνοια comme séparé de ce dont il participe, il apparaîtra que par lui-même il est un, et non pas existant ; mais ce n'est cependant pas par lui-même qu'il est autre chose qu'existence ; ce n'est pas par l'existence que l'existence est autre chose que l'un ; mais par le fait qu'ils sont autres l'un que l'autre. De sorte qu'il faudra une troisième idée, un troisième genre, un troisième grand genre, comme Platon dira dans le Sophiste : l'autre qui est autre et que l'un et que l'existence.

Ainsi, sous l'influence des mégariques et des éristiciens est introduit cet élément d'altérité qui fera la vie du monde platonicien. Il n'y a plus seulement des séparations ; il y a un rapport ; il y a un fondement des rapports, quand ce fondement ne serait que l'altérité même. Ici, le prédicat n'appartient pas au sujet apparent; mais à l'autre lui-même.

L'idée du nombre.

Il y aura donc une dyade, une dyade définie, bien qu'elle aille jusqu'à l'indéfini, dans le monde des idées, même s'il peut être considéré à part du monde des existences ; — et ce que Platon va montrer ensuite, c'est comment l'indéfini va naître du défini de cette dyade. « Eh quoi ! dit Parménide, si nous choisissons de ces

choses, soit l'existence, et l'un, soit l'un, et l'autre, est-ce que dans chacun de ces choix nous n'avons pas de ces choses que l'on peut appeler un couple ? » Et si nous prenons trois de ces choses, nous pouvons arriver au nombre trois. Nous avons donc eu le nombre pair et le nombre impair. Mais deux, c'est deux fois un ; trois, c'est trois fois un ; nous avons donc l'idée de « deux fois » et celle de « trois fois ». On pourra prendre un nombre pair de fois les choses impaires, un nombre impair de fois les choses paires, un nombre impair de fois les choses impaires, un nombre pair de fois les choses paires. On aura la série indéfinie des nombres. Par conséquent, si l'un participe à l'être, le nombre participera à l'être aussi. Et du moment que le nombre existe, il y a une multitude infinie d'êtres ; et chaque partie du nombre participera aussi à l'existence. De sorte que l'on aura une addition, une multiplication à l'infini et une soustraction, une division à l'infini. On assiste ici à une genèse pythagoricienne des nombres, on obtient un monde de nombres divisibles et multipliables à l'infini, plus riche que l'univers des atomistes, malgré l'infinité qui appartenait d'une certaine façon à celui-ci.

L'existence au lieu d'être rassemblée dans une unité absolue est distribuée sur toute la multitude des êtres ; elle ne se trouve à l'écart d'aucun d'eux, ni du plus grand, ni du plus petit. Elle a été divisée en morceaux aussi nombreux que possible, monnayée en jetons de toutes valeurs. Il n'y a aucune limitation à la multitude des parties de l'être. Les

parties de l'être seront en beaucoup plus grand nombre que celles de toute autre chose.

Mais d'autre part, il y a comme une contagion de la multiplicité qui va de l'être à l'un, alors que celui-ci semblait parfaitement immunisé contre elle. Car chacune des parties, que l'on aille aussi loin que l'on voudra dans la division, est, et par conséquent est une. Il y aura comme une adaptation de l'un à chacune des parties de l'être, de telle façon qu'aucune ni parmi les plus petites, ni parmi les plus grandes, ne soit laissée de côté. Par là même que chaque partie est une partie, elle est une unité, et l'unité est donc divisée à l'infini. Mais nous voici de nouveau devant une des difficultés qui nous ont arrêté dans la première partie. En effet, le ἓν ὄν ne peut pas être tout entier en tous lieux. Puis il faut revenir sur ce que nous disions, à savoir que les parties de l'être sont en beaucoup plus grand nombre que celles de toutes les autres choses. Car elles ne sont pas plus nombreuses que celles de l'un, mais en nombre égal. L'un ne manque jamais à l'être ni l'être à l'un. L'un est monnayé par l'existence ; il est multiple ; il est infini quant au nombre, et ce n'est pas seulement τὸ ὂν ἕν, l'ensemble formé par l'un et l'être qui est multiple, mais l'un lui-même qui est divisé. Il n'est plus seulement divisé par l'idée d'autre, mais par le nombre.

Par là même que nous avons affirmé l'un comme existant, nous avons affirmé une dualité essentielle ;— bien plus, nous avons affirmé une divisibilité à l'in-

fini et une « multiplicabilité » à l'infini de cette dyade première ; nous avons fait apparaître l'infinie divisibilité de ce qu'on pourrait appeler la monade — et l'existence de la dyade. En appliquant l'idée d'être à celle d'unité, nous avons dédoublé les choses à l'infini.

Les différents aspects de l'hypothèse.

La difficulté consiste à voir comment ici Platon, formulant une théorie qui se crée dans son esprit plutôt qu'exposant une théorie toute faite, parle de parties, de divisibilité, de tout, en un sens matériel qu'il critique et en un sens abstrait qu'il tend à adopter. Il constitue une théorie de la monade multiple, et de la dyade indéfinie. Nous pouvons apercevoir de loin en loin les clartés qui nous permettront de nous évader des difficultés de la première partie. Et M. l'abbé Diès a insisté avec raison sur le parallélisme de certains passages (page 33 de son Introduction).

Nous nous trouvons en présence à la fois : 1° d'une histoire hypothétique, mais qui ne manque pas d'une certaine vraisemblance, de la formation de l'atomisme, introduction des procédés des partisans du multiple, des pythagoriciens, dans le monde des éléates, et les détours de la pensée de Platon s'efforcent de suivre ceux de l'histoire de la philosophie ; 2° d'une critique de cet atomisme même qui s'arrête au visible et reste immobile à un moment donné de la

division sans tenir compte du caractère propre du nombre ; et aussi d'une critique de l'éléatisme qui ne veut pas diviser l'un, la chose la plus divisible, ou même plutôt la plus divisante. L'un et l'atome sont divisibles ; le tort des éléates et des atomistes est au fond le même ; 3° de la formation d'une nouvelle doctrine, héritière de l'éléatisme et de l'atomisme, de Pythagore et d'Anaxagore et d'Héraclite. Peut-être les éléates et les atomistes auraient-ils pu échapper aux difficultés qui sont signalées s'ils n'avaient pas conçu une unité purement matérielle, mais une unité spirituelle qui fût partout en même temps. Nous voyons donc ici un renseignement sur le platonisme ; il conçoit une unité spirituelle et une divisibilité matérielle qui a peut-être son principe dans une divisibilité spirituelle ; c'est un des points qu'éclaire la quatrième hypothèse ; 4° d'une réponse proposée par Parménide lui-même à une de ses propres objections de la première partie.

La limite et l'illimité.

Nous avions vu que l'Un de la deuxième hypothèse est un et multiple, totalité et parties ; il est en même temps et par là même limite et illimité. L'un est fini, puisque les parties doivent être contenues par le tout, et que le contenant est une limite. L'Un du poème de Parménide, c'est donc jusqu'à un certain point, l'Un de la première hypothèse, mais à qui ont été mêlées illégitimement l'affirmation de la li-

mite et celles qui en découlent, affirmations qui ne peuvent prendre place que dans la seconde hypothèse.

Si l'un est limité, continue Parménide, il a des extrémités ; s'il est un tout, il a un commencement, un milieu et une fin. Et par l'intermédiaire de l'idée de milieu, il prouve que l'un participe à la figure, que celle-ci soit droite ou courbe ou mêlée de droit et de courbe.

C'est une proposition directement contraire à celle que l'on avait établie au sujet de la première hypothèse, mais qui, comme celle-ci, repose sur l'union des idées de limite, de milieu et de fin, et de figure. Pour échapper aux erreurs de la première comme de la seconde hypothèse, c'est à cette liaison qu'il conviendra de s'en prendre. Et puisqu'on est revenu à l'éléatisme, — à un éléatisme des parties et non plus du tout, si on peut dire, — par l'entremise des idées pythagoriciennes, c'est celles-ci qu'il s'agirait de purifier.

L'être dans soi et l'être dans un autre.

Semblable maintenant aux frères amis et ennemis de l'Euthydème, Parménide jette les uns sur les autres, pour ainsi dire, les arguments les plus contradictoires. L'un sera à la fois en lui-même et dans un autre. Il sera en lui-même. Car il est identique, d'une part, à toutes ses parties, et, d'autre part, à la totalité de ses parties. Or, chacune des parties

étant enfermée dans la totalité, l'un est identique à l'ensemble des parties enfermées dans l'ensemble ; il est donc enfermé en lui-même. Mais, d'autre part, l'un ne peut être ni dans toutes ses parties, ni dans chacune d'elles ; — l'un ne peut être dans toutes ses parties puisqu'il est dans une quelconque d'entre elles, et par conséquent dans chacune ; et il ne peut être dans chacune, puisqu'il est dans toutes. Or ce sont là les différentes façons dont il peut être en lui-même ; donc, n'étant ni dans un certain nombre de parties à l'exclusion des autres, ni dans une des parties, ni dans toutes, il doit être dans autre chose, à moins que nous ne veuillons retomber dans la première hypothèse. C'est ce qu'indique Platon d'un mot : « il doit être dans autre chose ou n'être nulle part ». En effet, nous avons affirmé qu'il est un tout, qu'il a une figure. Par conséquent, les négations ne doivent pas être tenues pour finales, comme dans la première hypothèse ; elles doivent être converties en affirmations. N'être pas en soi, c'est être dans un autre, à moins que nous ne voulions affirmer un néant que jusqu'ici nous n'avons pas le droit d'affirmer. Conservons donc à la fois ce qui s'est présenté sous forme affirmative et ce qui se présente au premier abord sous forme négative : en tant que l'un est considéré comme totalité, il est dans un autre ; en tant qu'il est considéré comme ayant des parties, il est en lui-même ; il faut dire les deux choses à la fois.

On voit toujours cet effort pour exprimer les choses en termes purement spatiaux, ou plutôt cette absence

d'un effort qui arriverait à nous les faire exprimer en termes autres que ceux d'espace. Les idées de « choses en soi », « d'ensemble » sont conçues sous les formes de l'espace et du nombre. De plus, il y a partout ici un jeu de pensées sur le sens possible du mot : tout, suivant qu'il est pris collectivement ou distributivement. Il y a une double signification de l'idée de totalité, suivant que l'on considère l'ensemble comme étant les parties mises bout à bout, ou comme la totalité qui les unit. Le premier ensemble se trouve être dans le second. La conclusion de Platon s'explique donc parce que l'idée d'ensemble a été matérialisée d'une part, et d'autre part, parce que la conception collective et la conception distributive de l'ensemble ont été confondues. Le Parménide apparaît ici comme une invitation à nous dégager des catégories du nombre et de l'espace, et à définir, en même temps que l'idée d'être, un certain nombre d'idées comme celle de tout.

Mais cette transformation des notions les unes dans les autres a encore une autre signification ; il est bien vrai que l'un est dans quelque chose d'autre, en même temps qu'il est en lui-même ; c'est une autre façon de dire que l'un éléatique doit participer au mouvement de la pensée, comme la pensée participe de l'unité. Et en même temps qu'il devient mouvant, cet un se dédouble. La pensée n'a unifié les choses en l'un que pour diversifier l'un lui-même.

Il faudrait donc spiritualiser les idées d' « en soi-

même » et de « dans les autres » pour arriver à une conception proche peut-être de celle qui fut choisie par Platon. Mais cette spiritualité se traduisant naturellement, comme nous allons le voir, par le mouvement, se matérialise à son tour en concepts spatiaux, à moins qu'on ne fasse un effort pour dégager le caractère spirituel de ce mouvement.

Les idées d'« être en soi » et d'« être dans un autre » sont donc pour Parménide liées aux idées de repos et de mouvement, conçues elles aussi, au moins au premier abord, comme matérielles. L'un est le même toujours et l'idée de son éternité statique apparaît. Mais le mot ἀεί aussi bien que le mot de εἶναι et que le mot de ὅλου demande une définition plus précise. Ne contient-il pas l'idée d'une succession sans cesse renouvelée ? L'un n'est pas seulement ce qui est toujours en soi, il est encore ce qui est toujours dans un autre. Ici aussi, suivant la comparaison que nous avons déjà citée, Platon fait comme les enfants qui veulent à la fois les deux choses entre lesquelles on leur donne à choisir : il veut le repos des Eléates et le mouvement d'Héraclite, sans nous dire si ce qui est le plus réel, c'est l'unité des affirmations en tant qu'elles sont pensées par nous, ou la diversité de notre pensée en tant qu'elle les pense. Et ici encore, la réflexion sur les mots de signification au premier abord spatiale, matérielle dont use Platon, nous fait passer vers l'immatériel.

Le même et l'autre, et leurs rapports.

Suivant le même chemin que dans la première hypothèse, Platon va encore des idées de mouvement et de repos à l'étude des rapports de l'un avec les idées d'altérité et d'identité. L'un sera cette fois le même que lui-même et différent de lui-même, le même que les autres et différent des autres. Car il n'existe que ces deux sortes de rapports pour les choses qui ne sont pas des parties et des touts, l'une par rapport à l'autre. Or, l'un étant en lui-même et dans un autre que lui-même est identique à lui-même et différent de lui-même. Et en troisième lieu, il est différent de toutes les autres choses. Puis Parménide faisant appel au principe d'identité (le même ne peut pas être dans l'autre, ni l'autre dans le même) déclare qu'il n'y aura jamais de temps où puisse se produire l'autre ; car l'autre serait pendant ce temps dans le même. Ce sera sans doute en partie pour expliquer cette difficulté, — et aussi celle de la première hypothèse au sujet du γίγνεσθαι que Platon recourra à la « troisième chose » comme il dit, à l'ἐξαίφνης, au temps qui n'est pas un temps. Mais jusqu'à nouvel ordre nous ne trouvons l'autre ni dans ce qui est un, ni dans ce qui n'est pas un. Ces réels, pour prendre l'expression herbartienne, sont aussi positifs l'un que l'autre ; ils sont des concepts identiques à eux-mêmes où l'autre ne peut entrer. — Dès lors, ce ne peut pas être par la présence de l'autre que l'un est différent de ce qui n'est pas un,

malgré ce que nous avions dit au début de cette hypothèse. Mais ce n'est pas non plus par eux-mêmes, que l'un et le plusieurs seront autres, puisqu'ils ne participent pas de l'autre. Et si l'un et le plusieurs ne sont autres, ni par eux-mêmes, ni, comme nous l'avions cru d'abord, par l'autre, ne voyons-nous pas s'échapper définitivement du domaine de l'être toute idée d'altérité ?

Il est difficile de croire que Parménide parle d'une façon tout à fait sérieuse, ou du moins définitive, puisque l'œuvre entreprise par le Parménide, achevée par le Sophiste, loin de tendre à faire disparaître la notion de l'autre en en appelant au principe d'identité est bien plutôt de détruire ou en tout cas d'assouplir le principe d'identité en partant de l'idée de l'autre. Cet autre, cause vivante, insaisissable pour une pure pensée conceptuelle, et que les mégariques ont figée en une identité, fera la vie même des idées et finalement leur identité vivante, aussi bien que leur différence.

Et d'ailleurs, si le tort de Parménide est de figer en une idée immuable l'ἕτερον qui ne peut être dans un seul lieu même un instant, l'αὐτον qui fait que nous pouvons saisir quelque chose de l'ἕτερον ne doit-il pas contenir de l'ἕτερον ? Il ne faut pas plus immobiliser « l'un » que l'autre.

Après avoir suggéré les critiques que l'on peut faire aux Mégariques, Parménide continue et dirige ses attaques, semble-t-il, contre le Pythagorisme, et les doctrines qui en dérivent, qu'elles soient la

doctrine des atomes ou celle des idées séparées. Les choses qui ne sont pas « unes » ne peuvent participer de l'un ; et, par conséquent, elles ne peuvent être un nombre.

Mais ce n'est là encore qu'une remarque faite en passant : Parménide se hâte vers la proposition qu'il veut établir ; les choses qui ne sont pas « unes » ne peuvent être des parties de l'un ; car ce serait là en participer ; l'un est complètement un ; le non-un est complètement non-un ; sur ce point, la seconde hypothèse se rapproche de la première ; et puisque l'un et le non-un ne sont pas dans des rapports de partie à tout, et puisque nous avons détruit l'idée de différence, nous ne pouvons plus rien faire qu'affirmer l'identité de l'un et du non-un. L'un est donc, résume Parménide, différent des autres choses et de lui-même, et le même que les autres choses et que lui-même. Il semblerait bien, dit Aristote, que c'est ce qui ressort de l'enchaînement de nos raisonnements. Mais Aristote ne semble pas pleinement convaincu. Du moins, peut-on accorder à Parménide qu'il a prouvé la nécessité d'éclaircir la notion de l'altérité, et celle de la participation. Elles n'ont été ici évoquées que pour s'évanouir à nouveau.

Puis il veut montrer que l'un sera semblable et dissemblable à lui-même et aux autres choses. Leur différence même fait leur ressemblance ; car, différant l'un de l'autre juste autant l'un que l'autre, ils se ressemblent par leur différence.

Dans l'explication qu'il donne de cette affirma-

tion, Parménide réintroduit l'existence de l'autre qui semblait s'être évanouie. L'ἕτερον redevient une φύσις, une idée. Mais cette affirmation même le fait encore une fois disparaître. Car c'est du même autre que participent l'un et ce qui n'est pas un, en tant qu'ils sont différents ; et, participer d'une même φύσις, c'est être semblable. Une doctrine de la différence universelle est une doctrine de la ressemblance universelle ; par là même que l'un est différent des autres choses, il leur est semblable. Parménide en conclut qu'en tant qu'il est le même qu'elles, il leur sera dissemblable ; car le même étant le contraire du dissemblable doit produire un effet contraire.

Il faut reconnaître le caractère tout formel de cette démonstration. Néanmoins, Parménide poursuit en disant que, puisqu'il y a un lien entre les idées d'identité et de ressemblance et celles d'altérité et de dissemblance, on peut conclure, en partant des propositions précédentes, soit à la ressemblance, soit à la différence de l'un et des autres choses, et de l'un avec lui-même (Cf. Damasc., nos 312-349 et 460).

De tout cela, ce que l'on peut conclure surtout, c'est d'abord qu'on ne peut transformer l'ἕτερον en une φύσις qu'en le niant, puisqu'on en fait par là même une identité. On ne pourra admettre une φύσις de l'ἕτερον que si l'on adopte une conception nouvelle de la φύσις. Il y a donc une chose au moins, qui est l'autre, qui semble rebelle à la nature des idées quand elles sont conçues d'une façon statique. On peut en conclure, soit que l'autre n'est pas, comme le

faisaient ceux qui se réclament de Parménide, soit qu'il faut réviser la théorie des idées comme tend à le faire le Parménide du dialogue et montrer qu'il ne faut immobiliser, ni l'idée de même, ni l'idée d'autre.

La deuxième hypothèse se révèle comme ayant des défauts analogues à ceux de la première ; celle-ci séparait l'être et l'un ; celle-là les unit, mais par là même qu'on dit qu'on les unit, on sous-entend qu'ils sont séparés. Nous avions dit, en parlant de la première hypothèse, que par là même qu'elle niait de l'un l'autre, elle affirmait cet autre d'une certaine façon. Celle-ci au contraire l'affirme ; mais par là même, elle le nie, puisqu'elle en fait une nature identique.

N'y a-t-il cependant ici que pure réfutation ? Est-ce un sacrifice vain au Dieu Elenkhos ? Il n'en est rien, car on voit s'annoncer, grâce à ces sophismes, une sagesse supérieure, une communauté des idées plus profonde même que celle du Sophiste, puisqu'elle est telle que c'est la différence qui rend semblable et la ressemblance qui rend différent. Voici atteint un des buts du Parménide, qui est de montrer le jeu des contraires, non plus seulement dans les choses sensibles, mais dans les idées elles-mêmes. Voici un Parménide qui reprend à son compte les affirmations d'Héraclite ; et le va-et-vient entre les deux systèmes ne se comprend-il pas, s'il est vrai que c'est par la guerre que les choses s'unissent, par la dissonance qu'elles s'accordent, par les contraires

qu'elles se fondent les unes dans les autres ? Parménide, plus héraclitéen qu'Héraclite, ou du moins autant que lui, nous montre un monde où l'identité a sa place précisément parce que la dissemblance est toute-puissante. Ou plutôt Héraclite et Parménide ne sont-ils pas naturellement d'accord sur ce point ? Ne trouve-t-on pas une doctrine de la différence chez Parménide et une doctrine de la ressemblance chez Héraclite ? Platon n'a-t-il pas voulu en faisant entendre ce discordant accord, faire sentir que son monde d'idées stables est en même temps un monde d'idées mobiles ? Et n'est-il pas logique que la doctrine qui fait voir les choses comme des ressemblances d'idées dissemblables, installe finalement au sein des idées mêmes la ressemblance et la dissemblance, fasse communier les idées, comme la lumière concentrée de plusieurs miroirs peut soit consumer les substances diverses en une flamme unique, soit multiplier leurs images à l'infini ?

Le contact.

Parménide fait voir ensuite que l'Un est en contact avec les autres choses, puisqu'il est dans les autres choses, et qu'il est en contact avec lui-même, puisqu'il est dans lui-même. On voit toujours que l'idée d'être signifie l'idée d' « être dans », et que celle-ci est prise dans son sens matériel, et qu'il faut se représenter l'un, soit comme la sphère éléatique, soit comme une sorte d'atome leucippien, qui serait le

centre de chaque chose. Mais, d'autre part, ajoute Parménide, il ne peut être en contact avec lui-même, car l'idée de contact implique l'idée de continuité numérique, de continuité dans une série spatiale, ce qui est incompatible avec l'idée d'unité. Et il ne peut se trouver en contact avec les autres choses, parce que celles-ci, ne participant pas de l'un, d'après ce qui a été dit, ne peuvent former une série numérique. Bien plus, ne participant pas de l'un et ne pouvant être nombrées, elles n'existent pas. Et le pythagorisme se détruit ainsi lui-même. Si elles existent absolument comme autres, elles n'existent pas du tout.

Dans la première hypothèse, c'est l'un qui finalement n'existait pas ; ici, c'est l'autre. Mais, la raison est la même dans les deux cas : l'un de la première hypothèse, l'autre de la deuxième ne peuvent avoir aucun nombre. L'un n'est qu'un, tout au plus, et l'autre n'est même pas un.

Or l'absence de contact matériel entre l'un et les autres ne laisserait intacte leur existence que s'il y avait un contact spirituel entre les autres et l'un ; ce contact qui est participation et qui ferait d'eux des unités. En se transformant dans le platonisme, la doctrine de Pythagore retrouvera sa vérité.

Ce qui semble réfuté ici, c'est une conception spatiale (dans les deux premières affirmations), et numérique, et donc spatiale encore (dans les deux dernières) du contact. Ces affirmations et ces négations, précisément parce qu'elles portent sur des choses

qui sont dans l'espace, ne peuvent être vraies, en même temps. Mais si on admet une sorte de contact spirituel entre les choses, une communion, ne pourra-t-on pas soutenir que toutes sont en contact, en communion les unes avec les autres, et ne sont en communion ni avec elles-mêmes, ni avec les autres ? Et l'on sera aussi amené, en réfléchissant sur ces antinomies, à se demander en quel sens l'autre que l'un, s'il existe, n'existe cependant pas, et ce sera le problème du Sophiste. Et l'on pourra aussi voir s'il n'existe pas une dyade, contrairement à ce qui vient d'être affirmé dans les thèses au sujet du contact. C'est qu'il faudra donner et à l'un et à la dyade, comme au contact, non plus un sens purement matériel, mais un sens spirituel.

Mais auparavant, il importait de discuter à nouveau les idées des ennemis des pythagoriciens, les idées des éléates. Il importait de faire voir qu'il y a une contradiction entre deux de leurs idées fondamentales, celle de la continuité de l'être, et celle du contact de l'être avec l'être. Si l'être est moins que deux, il ne peut y avoir contact, et c'est ce que Platon indique.

Ainsi, pour arriver à spiritualiser l'idée de la dyade, il fallait se débarrasser de ce qu'il y avait de matériel dans les idées pythagoriciennes ; mais il fallait aussi justifier dans une certaine mesure l'essence de ces idées. Il fallait combattre Zénon, pour pouvoir rétablir le pythagorisme dans ses droits, quitte ensuite à transformer celui-ci pour l'élever dans une sphère supérieure. C'est ce que Platon a fait ici.

L'égal et l'inégal.

Et c'est aussi en pensant à la fois aux vertus et aux défauts du pythagorisme qu'il faut lire ce qui va suivre, en même temps qu'à la constitution à côté d'une dyade définie, de la dyade indéfinie, en même temps aussi qu'à la critique de certaines conceptions de la participation.

L'un sera égal à lui-même et aux autres choses, et il leur sera inégal. L'éléatisme et les conceptions matérielles de la participation sont ici critiqués à la fois. Ce n'est pas par leur essence que l'un et les autres choses peuvent être inégaux. C'est donc qu'il s'ajoute à chacun des deux l'εἶδος de la grandeur ou celui de la petitesse. Mettons que ce soit l'εἶδος de la petitesse qui s'ajoute à l'un. Il faut qu'il soit dans tout l'un ou dans une partie de l'un. Procédant par divisions, Parménide dit que si la petitesse est dans la totalité de l'un, elle doit être ou étendue, répandue, dans tout l'un, ou bien se trouver tout alentour de l'un. Si elle est étendue dans tout l'un, elle est égale à l'un ; si elle l'entoure, elle est plus grande. Dans les deux cas, que la petitesse soit égalité ou grandeur, on arrive à un résultat contradictoire. D'autre part, elle ne peut être dans une partie entière de l'un ; car la petitesse serait alors égale ou plus grande qu'elle. La petitesse sera donc toujours trop grande pour être dans l'un ou dans une de ses parties ; et il n'y aura rien de petit que la petitesse elle-même. Ainsi Parménide semble nier, comme An-

tisthène, que l'on puisse attribuer aux êtres des prédicats. Mais ce qu'en réalité il veut prouver, c'est que l'idée de petitesse n'a pas besoin d'être petite, c'est que les idées ne sont pas des choses, c'est que la participation n'est pas participation matérielle.

De même que la petitesse est toujours trop petite, la grandeur est toujours trop grande pour que les choses puissent en participer. Et en effet, tandis que, dans le premier cas, la présence additionnelle (πρόσειμι) de l'idée était soit enveloppement, soit extension, ici l'idée est conçue comme incluse dans la chose (ἔνειμι). Or, pas plus que la petitesse ne peut s'ajouter aux choses en restant petitesse, la grandeur ne peut être dans les choses en restant grandeur.

Parménide revient donc à ce qui a été dit dans la première partie du dialogue : la grandeur en soi n'est grande que par rapport à la petitesse en soi, et la petitesse en soi n'est petite que par rapport à la grandeur en soi. Par conséquent, les autres choses ne seront pas plus grandes ni plus petites que l'un, n'auront pas de grandeur ou de petitesse par rapport à lui, et, par conséquent, pas de grandeur ni de petitesse du tout ; et de même pour l'un, il ne sera ni plus grand ni plus petit que les autres choses, et n'aura pas de grandeur ni de petitesse (par rapport à elles, et, par conséquent, n'aura pas de grandeur ni de petitesse du tout). L'un sera donc égal aux autres choses et à lui-même.

Mais il ne sera pas égal à lui-même ; étant, en effet, dans lui-même, il sera plus grand et plus petit que

lui-même. De plus, comme rien n'est en dehors de l'ensemble — si on peut parler d'ensemble — formé par l'un et les autres choses, et comme ce qui existe doit exister quelque part (car maintenant l'être est numérique et spatial, alors que dans la première hypothèse, il était au-dessus du temps et de l'espace), c'est-à-dire dans une chose plus grande, il faut que l'être soit dans les autres choses et que les autres choses soient dans l'un. L'un et les autres choses sont donc à la fois plus grands et plus petits l'un que l'autre. Nous avons donc prouvé que l'un est égal, plus grand et plus petit que les autres choses.

Cette discussion de Platon semble devoir avoir deux résultats. D'abord, c'est toujours la question de l'attribution qui est discutée. Parménide critique la théorie d'après laquelle, si une chose devient plus grande ou plus petite qu'une autre chose, ou égale à une autre, c'est qu'il lui advient de l'extérieur de la grandeur, de la petitesse, de l'égalité. Si on admet des οὐσίαι séparés, l'un ne peut devenir plus grand que par participation à une οὐσία autre que lui, c'est-à-dire d'une façon contingente. Si la théorie socratique semble réfuter celle de Parménide, l'hypothèse de Parménide semble bien réfuter à son tour celle de Socrate ; à l'un nécessaire, il ne peut rien advenir d'autre que lui. Et cette fois c'est l'éléatisme qui triomphe du pythagorisme, même transformé. Jamais l'un ne peut recevoir quelque chose d'autre. Ce sujet est un sujet qui ne souffre pas d'at-

tributs. Et, d'autre part, il est un de ces attributs au moins, la petitesse, qui ne peut, à proprement parler, s'ajouter à aucun sujet.

C'est donc qu'il faut toujours en revenir à cette idée : la participation doit être spirituelle et interne. L'être ne reçoit pas de prédicat de l'extérieur par une participation matérielle. Les idées elles-mêmes ne sont pas extérieures les unes aux autres. L'affirmation de choses en soi mènerait à la négation de tout jugement.

Si Platon s'est servi dans tout ce raisonnement du principe de non-contradiction, c'est donc finalement pour le détruire, ou du moins pour lui donner une forme nouvelle ; car, s'il était appliqué à la rigueur, de la façon dont on vient de le concevoir, ce qu'il prouverait, c'est que les choses ne peuvent être ni plus grandes ni plus petites les unes que les autres.

Mais ces idées mêmes que ce qui est égal est plus grand, que ce qui est plus grand est plus petit ne peuvent-elles, une fois que l'on se sera débarrassé de certaines conceptions purement matérielles et purement logiques, reprendre une valeur ? Ces idées qui semblent ridicules si on les applique à l'espace, et qui sont, en effet, la condamnation en quelque sorte des catégories spatiales, ne se justifient-elles pas si on dit que l'être parcourt les autres choses, et que les autres choses parcourent l'être, que l'un participe des autres, et que les autres participent de l'un ? C'est donc qu'on peut, c'est donc qu'il faut

mêler plus intimement les idées de grandeur, de petitesse et d'égalité et arriver ainsi à la considération de la dyade du grand et du petit ; et cette dyade ne doit pas rester enfermée dans le monde intelligible, non plus qu'elle n'est uniquement dans le monde sensible ; c'est son mouvement qui constitue les choses : de sorte qu'il ne sera plus vrai de dire que la grandeur en soi n'est grande que par rapport à la petitesse en soi (129).

De même que la première hypothèse détruisait l'un éléatique pour exalter son idée, de même la deuxième détruit l'un des Leucippe et des Démocrate pour faire de son idée celle de la dyade du grand et du petit. Le philosophe d'Abdère comme quelques mégariques ne faisait que morceler l'Un éléatique. Le matérialisme éléatique et le matérialisme mégarique une fois détruits, surgit le véritable idéalisme platonicien.

L'implication de l'un dans les autres, et cette fluidité de l'un et des autres ne se comprend que parce que les mots même d'implication et de fluidité doivent être considérés comme inadéquats aux idées qui ne sont pas dans le temps et dans l'espace.

Le temps.

Deux questions nouvelles vont être soulevées maintenant. Elles ont rapport toutes deux à l'ambiguïté du devenir ; ce qui devient plus vieux que soi devient en même temps plus jeune que soi ; et en deuxième lieu,

le présent est à la fois le signe de la marche du temps et son arrêt.

Etre, ce n'est pas seulement être dans l'espace, c'est être dans le temps. Si on adopte cette présupposition, il faut ou bien dire que l'un n'est pas, ou bien dire qu'il souffre toutes les contradictions, celles qui sont inhérentes au temps comme celles qui sont inhérentes à l'espace. Etre, c'est participer d'une essence (οὐσία) avec un temps (μετὰ χρόνου). Or ce temps passe (πορευομένου). Ce qui est devient donc plus vieux que soi-même, c'est-à-dire qu'il y a une partie de lui qui devient plus jeune que lui-même (130). De même tout à l'heure, lorsqu'il s'agissait de l'espace, l'un devenait plus petit que lui-même, parce qu'il se contenait lui-même. Mais pendant quel temps ce rajeunissement et ce vieillissement se produisent-ils ? Ils se font dans le présent ; or rien ne se produit, ne se fait dans le présent, puisque les choses ne deviennent pas dans l'instant, mais sont. Sans cesse, l'être, en tant qu'il est dans le présent, cesse de devenir pour être ce qu'il devenait. C'est cette idée qui sera, d'un certain point de vue, approfondie dans la troisième hypothèse. L'un ne vieillit donc pas, il est plus vieux, et par là même il est plus jeune. Or l'un est toujours maintenant, à quelque moment que nous le prenions ; il est donc toujours et devient toujours plus jeune et plus vieux que lui-même, dans un temps égal — c'est-à-dire qu'il n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune (131).

Puis Parménide affirme, à la suite d'un raisonne-

ment hasardeux, que l'un est antérieur au plusieurs ; le moins précède le plus, le nombre le plus petit précède le nombre le plus grand. Mais, d'autre part, l'un est apparu comme ayant des parties — un milieu, un commencement, une fin ; — et il ne peut donc se constituer que quand toutes les parties se sont formées. Or, ces parties, ce sont les autres choses (τὰ ἄλλα τοῦ ὅλου καὶ ἑνός). L'un et la totalité ne naissent donc qu'en dernier lieu. Mais chacune de ces parties, chacune de ces autres choses est une unité ; l'un naît donc en même temps que la première chose, et aussi en même temps que la seconde, et il ne manque jamais d'être pour ainsi dire le compagnon de naissance de chaque chose. Il est donc du même âge que toutes les autres choses. Et les autres choses et l'un ne sont donc ni plus vieux ni plus jeunes, ni l'un, ni les autres.

L'intervalle de temps.

Si maintenant, après nous être demandé si l'un devient plus jeune ou plus vieux que lui, nous nous demandons si l'un devient plus jeune ou plus vieux que ce qui est plus vieux ou plus jeune que lui, nous dirons d'abord que la différence d'âge reste identique : on est plus jeune ou plus vieux, mais on ne le devient pas. La distance dans le devenir apparaît comme quelque chose de stable. Mais, dit Parménide, admettons que l'Un soit antérieur aux autres choses ; il faut alors tenir compte du fait que si on ajoute un temps égal à un temps plus long et à un temps plus court, le plus

long différera du plus court d'une partie relativement plus petite. Sans doute, comme on l'a dit, et pour prendre un exemple simple, Platon pense à ce fait qu'il y a une différence moindre entre un homme de 55 ans et un homme de 50 ans qu'entre un enfant de 10 ans et un jeune homme de 15 ans. La différence entre l'un et les autres choses deviendra toujours moindre ; l'un deviendra donc plus jeune par rapport aux autres choses qu'il ne l'était auparavant, et les autres choses plus vieilles par rapport à lui. Parménide raisonne donc comme si l'homme de 55 ans rajeunissait par rapport à l'homme de 50 ans, de même que l'homme de 50 ans vieillit par rapport à l'homme de 55 ans. Il confond volontairement ce qu'on pourrait appeler différence absolue et différence relative. Il en conclut que ce qui est plus jeune devient plus vieux par rapport à ce qui est plus vieux, sans jamais « être » plus vieux que lui ; et ce qui est plus vieux devient plus jeune que ce qui est plus jeune. Ils vont sans cesse dans le sens contraire l'un de l'autre, sans atteindre jamais le moment où leur position serait identique, — ce qui serait contraire à la notion même du devenir. — D'autre part, ajoutons que comme l'un nous est apparu comme étant né le dernier, — après nous être apparu comme étant né le premier, — il vieillit sans cesse par rapport à ces mêmes choses par rapport auxquelles nous venons de dire qu'il rajeunit.

Nous avions dit que l'un est plus jeune ou plus vieux que les autres choses, sans le devenir. Nous

voyons qu'il le devient sans l'être. Et M. Diès a marqué fortement cette introduction des idées de la mathématique nouvelle (p. 34). Et n'oublions pas que nous avons dit aussi qu'il n'est, ni ne devient, ni plus vieux, ni plus jeune.

La deuxième hypothèse affirme de l'un toutes les relations possibles, — que l'on pense comme Natorp que cette affirmation se fasse *a priori*, ou comme Taylor qu'elle se fasse *a posteriori*. Par là même elle introduit une sorte d'héraclitéisme sans harmonie dans le monde des idées.

Les origines des difficultés.
a) *Le temps.*

L'idée de devenir, l'idée de limite, l'idée d'instant ont donc été examinées. Par l'idée d'instant on voit que ce qui devient « est » sans devenir ; par l'idée de limite, pourtant liée à l'idée d'instant, on voit que ce qui est devient sans être. Nous avons vu successivement que la différence d'âge n'existe pas, s'accroît dans un sens, s'accroît dans un autre, reste stationnaire. Image fuyante du modèle éternel, le temps nous égare, plutôt qu'il ne nous révèle ce dont il est l'image.

Mais c'est sans doute, au moins en partie, parce que Parménide s'est plu à mêler à des considérations quantitatives des considérations de qualité. Suivant que l'on restera dans le domaine de la quantité ou que l'on y mêlera des idées qualitatives, les rapports se conserveront ou bien se contracteront en même temps qu'ils s'allongeront.

b) *L'espace.*

Ce n'est pas seulement sur la conception du temps que portent les difficultés de cette division de la deuxième hypothèse. C'est sur l'un en tant qu'il est dans le temps ; — car le placer dans le devenir, c'est s'exposer à de multiples contradictions ; — et c'est aussi sur l'idée de parties. — Pas plus que le rapport du tout et de la partie n'est réellement pensable dans le temps, il n'est réellement pensable dans l'espace.

c) *Le tout et les parties.*

On pourrait dire que le rapport du tout et des parties sera considéré de façon différente suivant que l'un dont il s'agit ici sera la projection dans le temps de la monade pythagoricienne, de la totalité éléatique, ou de l'idée pythagorico-socratique. Dans le premier cas, il est antérieur aux parties, comme l'unité numérique est antérieure au nombre ; dans le deuxième, il est postérieur comme la totalité à l'élément ; dans le troisième, il est contemporain comme la forme à la matière. Il apparaîtrait donc, soit comme l'origine, soit comme l'aboutissant, soit comme le contemporain des parties, suivant que l'on optera pour l'une ou l'autre de ces trois conceptions. — Mais ceci même ne serait encore qu'une apparence, car quelle que soit la théorie pour laquelle on opte, il faut dire que l'un doit être contemporain de ses parties, antérieur et postérieur à elles.

Parménide conclut la seconde hypothèse en disant : en tant qu'il participe du temps, l'un participe de l'alors, de l'ensuite, du maintenant ; il est, il sera, il a été, il est devenu, il devient, il deviendra. On pourra après l'un employer le datif et le génitif pour signifier des choses qu'on lui attribue. Il y aura ici opinion, sensation, nom et raisonnement.

De la valeur de la seconde hypothèse.

Dans ces formules, on a voulu reconnaître l'acceptation par Platon de l'ensemble de la deuxième hypothèse. Mais nous avons vu cependant à quelles contradictions on a été amené. Il y a lieu, d'ailleurs, de remarquer que la thèse de Cratyle n'était pas différente ; la science et particulièrement la « nomination » des choses n'étaient pas détruites d'après lui par l'existence du temps, mais, au contraire, s'expliquaient par lui. — En réalité, cette deuxième hypothèse enferme une critique des idées des disciples d'Héraclite, des pythagoriciens, des atomistes, d'Anaxagore, de toutes les philosophies qui ne sont pas celles d'Élée, en même temps que de certaines idées venues de l'éléatisme. Elle est une sorte de mythe logique par lequel nous saisissons le mouvement historique de la pensée, qui va de l'éléatisme à la philosophie d'Anaxagore et à l'atomisme. Ce qui nous était apparu comme une histoire de l'Éléatisme rejoint ainsi l'histoire des doctrines antiéléatiques. Elle est un effort pour éliminer

de l'atomisme l'idée d'atome, comme la première hypothèse était un effort pour éliminer de l'éléatisme l'idée d'être. Milhaud avait bien vu ce qu'elle a d'inacceptable, — cette assimilation des rapports entre idées à des rapports matériels. Et Taylor, qui s'est si nettement rendu compte de la valeur des idées de Milhaud sur l'interprétation du Parménide en général, aurait pu, semble-t-il, corriger en ce sens l'interprétation, sur la plupart des points si pénétrante, qu'il a donnée du Parménide.

Comme la première hypothèse, celle-ci est dirigée contre le sensualisme qui matérialise et contre le mégarisme qui sépare ; — par conséquent, contre une théorie de la participation qui les supposerait tous deux.

Au reste, si les deux hypothèses apparaissent comme fausses en un sens, par suite de l'élément de matérialité qui se mêle aux raisonnements, par suite de la façon brutale dont elles tranchent les questions posées, s'il faut dépasser l'idée de séparation et cette idée de mélange qui implique encore séparation, il n'en est pas moins vrai qu'il faut se servir et de l'une et de l'autre pour se représenter si vaguement, que ce soit, le repos et le mouvement des idées.

Platon a prouvé l'unité transcendante de l'un, transcendante au point qu'elle dépasse cette unité même, et sa multiplicité immanente, immanente au point qu'elle souffre toutes les déterminations possibles ; il a prouvé son caractère de négation et son caractère d'affirmation, il a prouvé son mouvement et son repos.

L'éléatisme ayant été détruit et sublimé par la première hypothèse, toutes les philosophies soit anti-éléatiques soit dérivant de l'éléatisme sont détruites et sublimées par la seconde. Et l'on voit apparaître une double idée, qui vient se ranger après l'idée de la monade indicible et transcendante. Cette double idée, c'est celle de la communion des genres et de la dyade du grand et du petit. L'atomisme, héritier de l'éléatisme, perd à son tour son caractère quantitatif. On entrevoit un principe qualitatif de la multiplicité, qui est au-dessus de la multiplicité, comme on avait entrevu un principe qualitatif de l'unité qui est au-dessus de l'unité (132).

Il conviendrait de faire remarquer, d'ailleurs, que dans le dialogue nous n'avons, à proprement parler, ni l'idée de la dyade indéfinie, ni l'idée de la dyade définie, mais seulement ce qui pourra donner lieu à l'une ou à l'autre, l'ἐκμαγεῖον où elles se formeront toutes deux en même temps que celle de la communion des genres (133).

Par conséquent, si la première hypothèse, partant de ce qui est purement logique, arrive à la destruction de tout, de l'un et de la logique, la seconde, partant de l'illogisme du ἓν ὄν (134), arrive cependant, à condition que l'on fasse des réserves sur certains procédés de démonstration et sur la combinaison de genres qui ne doivent pas être combinés, à rendre compte du monde d'une façon plus logique. La première hypothèse, logique dans ses présuppositions et dans ses procédés, arrive à l'illogisme. La deuxième

hypothèse, illogique dans ses présuppositions et dans ses procédés, arrive au logique.

Et en même temps Parménide n'a-t-il pas semblé opérer ce miracle que demandait Socrate ? N'a-t-il pas montré que les mêmes idées sont semblables et dissemblables les unes aux autres ? Sans doute, le miracle paraît, par instants, un faux miracle, et Parménide un thaumaturge sophistique. — Mais ses sophismes donnent l'idée néanmoins de la sagesse véritable, et sa thaumaturgie celle du miracle réel.

Faut-il dire de cette deuxième hypothèse, comme le pense M. l'abbé Diès, que d'une autre façon que la première elle condamne la doctrine de Parménide ? « L'Un ne peut se poser comme réel sans exiger tous les degrés inférieurs d'être et de cognoscibilité que la Vérité du Parménide historique en voulait bannir. » Interprétation extrêmement ingénieuse à coup sûr ; de l'être purement un, nous ne pouvons affirmer rien, même la vérité, d'après la première hypothèse ; de l'être qui est un, nous pouvons affirmer tout, même le contraire de la vérité, d'après la seconde hypothèse. Ainsi, ayant trop peu ou ayant trop nous voyons toujours nous fuir cet « un existant » que nous cherchons.

Il y a beaucoup à retenir de cette conception ; nous croyons cependant que s'arrêter à elle, sans tenir compte du mouvement de la pensée dans les hypothèses suivantes, serait n'avoir du dialogue qu'une vue qui risquerait d'être partielle.

S'il est bien vrai que, d'après cette hypothèse, il y a de l'Un science, opinion et sensation, nom et défi-

nition, néanmoins nous ne sommes pas forcés de croire que c'est d'elle que se contentera Platon.

La troisième hypothèse.

La fin de la deuxième hypothèse avait porté sur les questions relatives au temps. Le rapport du temps à l'être, tel qu'il est conçu par Parménide, est, en effet, si étroit que la première hypothèse concluait de l'absence de temps à l'absence d'être, comme la seconde va de l'être à l'existence du temps. La troisième hypothèse est faite en même temps pour tenter de résoudre certaines contradictions qui se trouvent dans la seconde, et pour concilier la seconde et la première (135).

Taylor a vu dans cette troisième hypothèse une « tache au tableau », une erreur artistique. Mais il n'en est rien ; car ce que Platon tend à montrer, c'est que l'esprit peut aller au delà du domaine où il était enfermé jusqu'ici, que l'on peut, pour ainsi dire, trouer le temps pour aller au delà du temps. La place de la troisième hypothèse est bien ici, — si elle doit avoir une place ; portant sur ce quelque chose qui est sans place, — qui est l'instant, elle n'a de lieu régulier nulle part. Elle est un trou dans la trame des hypothèses comme l'instant en un sens troue le temps.

Ce qu'il faudra montrer d'abord, c'est précisément la profonde existence de ce temps où se déroulent les hypothèses. Nous voici ramenés, note M. Diès, à la thèse que prônaient pour l'Etre les sourds et les aveu-

gles flétris par le vieux Parménide ; il est et il n'est pas, il naît et il périt. Nous sommes ainsi revenus aux sentiers d'Héraclite (Diès, p. 34). Sans doute ; mais ces sourds et ces aveugles, ajouterons-nous, et sur ce point nous nous écartons de l'opinion de M. Diès, ne sont pas si sourds et si aveugles qu'il le semble, ils sont assourdis plutôt que sourds ; aveuglés plutôt qu'aveugles ; assourdis par la succession rapide des bruits, aveuglés par le scintillement des visions ; et cet assourdissement et cet aveuglement est le signe de la réalité profonde du temps.

Disons une troisième chose, dit Platon. On a vu que l'être est un et multiple, et qu'il n'est ni un, ni multiple, et qu'il participe de l'être et qu'il ne participe pas de l'être. Or, ce ne peut pas être dans le même moment qu'il participera de l'être et qu'il n'en participera pas. Il faut donc admettre l'existence du temps. Mais ceci suppose aussi qu'il y a un temps où l'un acquiert l'être et un temps où il le perd. On arrive ainsi aux idées d'apparition et de disparition, de mélange et de dissociation, de devenir de la ressemblance et de la dissemblance, à celles de la diminution et de l'égalisation.

Et tout cela semble pouvoir être accepté sans difficulté ; c'est alors que Parménide demande quand peut se faire ce changement ; ce n'est pas lorsque l'un est en repos et ce n'est pas lorsqu'il est en mouvement. Et du temps on arrive ainsi à l'idée ἄτοπος, absurde, ou, plus exactement, à l'idée qui n'a pas sa place dans le temps, de l'ἐξαίφνης qui n'est ni mouvement

ni repos, qui est entre l'être et le non-être, entre le devenir et la disparition. Sans dire tout à fait avec Natorp qu'il correspond au concept de différentielle, du moins convient-il de faire remarquer qu'il est un non-être qui n'est pas un néant, et que Platon y est arrivé en réfléchissant sur les problèmes que posait, à la fin de la seconde hypothèse, l'idée de la continuité du temps ; peut-être ce discontinu est-il donc le symbole de la continuité. Taylor le compare aux expressions employées par le Timée au sujet de l'espace ; il n'y a là, semble-t-il, qu'une analogie extérieure. Il vaudrait mieux rappeler le μεταξύ sur lequel certains historiens français du platonisme ont insisté avec tant de justesse.

Entre le mélange et la dissociation, entre l'unification et la diversification, entre l'assimilation et le contraste, entre l'agrandissement et la diminution et l'égalisation, il y a quelque chose qui n'est ni grand ni petit, ni égal, ni semblable, ni dissemblable, ni un, ni divers. Ainsi l'être qui devient grand passe par un instant où l'on ne peut l'appeler ni petit ni grand. C'est une contradiction qui s'ajoute à toutes celles que l'on a notées à propos du ἓν ὄν ; cette réalité dont on parle possède toutes sortes de prédicats contradictoires, et au moment où elle passe de l'un à l'autre, elle ne possède ni l'un ni l'autre.

Platon approfondit la notion de temps en faisant apparaître cette liaison des instants que serait une sorte de dyade temporelle — ou plutôt encore en faisant apparaître cette sorte de trou dans le temps qu'est l'instant, — différentielle ou éternité.

Et après avoir montré comment le temps est nécessaire, il montre qu'il enferme en lui-même une idée qui nous fait sortir de lui. — De sorte qu'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus dans cette troisième chose, la façon dont le hégélianisme, tel qu'il est conçu d'ordinaire, est prévu, ou la façon dont il est dépassé, grâce à des idées semblables en apparence à celles de Diodore.

L'idée du devenir implique l'idée d'un hors du temps où aucun des qualificatifs ne s'applique plus à l'objet qui devient. De nouveau nous remontons de la science à ce qui est au-dessus de la science, et, par la troisième hypothèse, on revient ainsi de la deuxième à la première.

Au delà de l'instant figé du poème de Parménide, il y a le temps d'Héraclite, mais au delà encore, on trouve une nouvelle forme de l'instant, non plus le νῦν mais l'ἐξαίφνης qui n'est rien que l'on puisse désigner (136).

La troisième hypothèse nous fait voir le multiple naissant de l'un et l'un naissant du multiple, comme Héraclite et Empédocle l'avaient dit ; mais ce passage se fait dans l'instantané.

La réflexion sur le temps en tant qu'il est un passage détruit les théories des héraclitéens, nous ne disons pas : les conceptions d'Héraclite ; car n'y aurait-il pas dans cette hypothèse le souvenir de cette foudre (κεραυνός) qui, pour Héraclite, gouverne tout ? L'idée de l'ἐξαίφνης n'est-elle pas liée dans la pensée de Platon, comme pourrait le montrer la VII[e] lettre, à l'idée héraclitéenne du feu ?

Et dans cette troisième hypothèse peut-être entendons-nous, en effet, comme un écho de certaines doctrines d'Ephèse. Si du moins on attribue le dernier mot du fragment 91 de Diels à Héraclite et non à Plutarque : « Il se disperse, et de nouveau il s'assemble ; ou plutôt il ne faut pas employer les mots de : de nouveau, et de : plus tard, mais c'est en même temps qu'il se rassemble et se disperse ».

Pour Platon plus encore que pour Héraclite, il s'agirait d'un feu spirituel. La conception que Natorp — suivi par N. Hartmann, se fait de l'ἐξαίφνης prend dès lors un sens nouveau ; il est le passage continu de la 1re à la 2e hypothèse, et de la 2e à la 1re ; il est l'unité qui enferme les concepts contradictoires, les unit par le fait que la pensée va incessamment de l'un à l'autre ; ce passage, comme le dit Hartmann, doit être repos en tant que permanence logique ; il doit être mouvement en tant qu'il entre en une infinité de relations. Et il voit dans cette μεταβολή quelque chose qui nous permet de deviner ce qu'est la μέθεξις. Toute idée effectuant en elle-même le passage du repos au mouvement devra être mouvante, et, pouvons-nous ajouter, immobile.

Cette conception si elle a une signification rationnelle a en même temps une signification mystique. On a insisté avec raison sur l'instantanéité de la vision du beau — telle que Platon se la représente ; après la lente ascension de la dialectique de l'amour ou de la dialectique de la science apparaît l'instant où ce qui ne peut être adéquatement nommé, — le bien au-

dessus de l'existence, le beau sans forme, se dévoile.

Damascius donne une indication précieuse et que Chaignet a bien mise en valeur quand il écrit : « Si l'un est, il est aussi rien, comme concluent la première et la cinquième hypothèse ; il est tout, comme concluent la deuxième et la quatrième ; il est ensemble et il n'est pas, comme conclut la troisième, qui est au milieu de la pentade (N° 431) ». Au milieu des strophes 1 et 2, et des antistrophes 4 et 5, séparée de toutes et les unissant toutes, est la mésode. Et elle entraînerait à sa suite, d'après Damascius, les strophes suivantes, par là même qu'elle amènerait à elle la sixième, et que le second chœur ainsi s'infléchirait vers le premier. Belle disposition, qui a peut-être seulement le tort de ne pas nous faire sentir que si la troisième hypothèse, comme la seconde, comme la première, plus qu'elles peut-être, nous ouvre des perspectives sans fin sur l'infini, c'est seulement dans la quatrième que l'infini et le fini s'uniront pour l'intelligence.

La quatrième hypothèse.

Les hypothèses s'amassent, mais ne se détruisent pas. C'est ce qui explique que Parménide puisse retourner maintenant à la présupposition de la seconde hypothèse et se demander ce qui arrive aux autres choses, si l'un est ; il précisera ainsi le concept de ces autres choses, et il éclairera d'une façon définitive

la théorie de la participation. Ces autres choses sont autres que l'un ; elles ont des parties, par conséquent ; elles sont donc des touts ; elles ne sont donc pas complètement privées de l'un et participent à lui en quelque sorte. Le fait qu'elles ont des parties les distingue de l'un au premier abord, mais les en rapproche ensuite ; il les distingue d'un un absolu ; il les rapproche d'un un relatif. Ces autres choses, en effet, ne peuvent être des parties d'une pluralité, sous peine d'être des parties d'elles-mêmes. Dans la deuxième hypothèse, dont celle-ci est à la fois un développement et un rajustement, une chose pouvait fort bien être une partie d'elle-même, mais nous voyons maintenant que la partie n'est pas partie d'une multiplicité, ni d'elle-même, mais « de quelque idée unique et de quelque chose d'unique que nous appelons le tout, devenu une unité complète à partir des parties ». Elles font donc partie d'une totalité. Le ὅλον est ἓν ἐκ πολλῶν. Ainsi est représentée la jonction de la doctrine d'Elée et de la doctrine de Samos dans la doctrine d'Athènes. L'unité éléatique et l'unité pythagoricienne deviennent l'unité socratique. La deuxième hypothèse, en se transformant dans la quatrième, se débarrasse de ses contradictions. L'étonnement augmentait sans cesse à mesure que se développait la première hypothèse ; à mesure que se développe la quatrième, née de la seconde, il diminue et les choses apparaissent comme rationnelles.

Les unités ont des parties, elles participent donc de l'unité et du tout ; nous retrouvons toujours ce

raisonnement qui nous est apparu déjà deux fois auparavant, mais maintenant, il prend un sens nouveau. Il n'est plus la condamnation de cette relation du tout et des parties ; car un des deux, au moins, le terme de « tout », n'est plus pris dans un sens matériel.

Une communauté profonde s'établit en même temps entre le tout et les parties ; il y a quelque chose de multiple dans l'un, puisqu'il a des parties ; d'autre part, l'ensemble des parties est un tout et chaque partie est un tout. L'idée d'ἕκαστον signifie unité, unité séparée (καθ'αὑτὸ δὲ ὄν), mais en même temps participant de l'un. Les parties, de même que le tout, participent de l'un. Ce qui ne veut pas dire que parties et tout soient identiques, bien au contraire ; si elles participent de l'un, c'est que les autres choses sont différentes de lui. Participation et identité ne sont pas une seule et même chose.

L'idée de multiplicité, l'idée d'altérité retrouvent dès lors une signification. Le Parménide du dialogue indique ainsi au jeune Socrate la façon dont il faut réfuter le Parménide du poème, en montrant que l'autre n'étant pas un, doit être plus d'un, sous peine de ne pas être. Entre l'un et le néant, le Parménide historique ne plaçait rien ; — le maître éléatique de Socrate réintroduit l'idée de « l'autre que l'un » — qui ne peut être que le multiple. Entre l'un et le néant vient prendre place la pluralité ; le « plus » quantitatif des atomistes et des pythagoriciens est un « moins » qualitatif, mais qui jouit cependant d'une

existence réelle, précisément parce qu'il a une certaine part de ce moins quantitatif, de ce plus qualitatif qui est l'unité. Réfutant Zénon, Parménide montre que si l'un est, il y a du multiple ; de même que s'il y a du multiple, l'un est ; ce multiple, ce sont les idées qui participent de l'un.

En même temps que les idées d'altérité et de pluralité sont fortement liées, elles impliquent l'idée d'unité, et un certain rapport avec cette idée qui est précisément la participation. C'est ici, comme l'a bien vu Marck, qu'est atteint le point culminant du Parménide.

« Ainsi aux autres que l'un il arrive, du fait que l'un et eux-mêmes communient, à ce qu'il semble, une transformation d'eux-mêmes en quelque chose d'autre, par une limitation réciproque ; — leur nature en eux-mêmes est d'être une infinité. » A l'infinité qualitative de l'Un de la première hypothèse, répond la pluralité des εἴδη d'après la première partie du dialogue, et le caractère à la fois infini en quantité et fini par la qualité, des autres choses d'après la quatrième hypothèse. Ces autres choses et ces « idées » ne sont d'ailleurs pas séparées ; ces « chacun » qu'elles constituent semblent bien être de nature semblable.

Ces parties ne sont pas parties simplement d'une pluralité de parties ; il ne faut pas seulement se mouvoir dans le plan où les parties sont relatives les unes aux autres, ni même dans le plan où les parties et le tout sont tout à fait du même genre. Les parties sont

relatives à un certain tout qui est une idée, — à une certaine idée qui est un tout ; — c'est dire qu'il faut aller des choses aux idées.

Et l'on retrouve ainsi les conceptions d'un Philolaos, — telles qu'elles seront plus tard précisées par Platon dans le Philèbe. Plutarque, et à sa suite Proclus, avaient bien vu la signification que prend dans ses développements la seconde hypothèse. Si on peut conserver à l'idée de parties, au moins momentanément, une signification matérielle, il faut donner à l'idée de tout une signification idéale. Et le rapport des « autres » à l'un ne peut pas être une sorte de participation matérielle, physique ; le tout n'appartient pas au même genre que les parties. Et cette relation est quelque chose de souple ; c'est une négation qui n'est pas une privation, mais une communion.

L'autre que l'un est un autre un, aussi complet que l'un en un sens. Cet autre, c'est chaque idée considérée en elle-même et considérée en même temps comme participant de l'un. Le jeune Socrate peut assister ainsi à son propre triomphe. La multiplicité implique un un multiple, ἓν ἐκ πολλῶν, ἐξ ἁπάντων ἓν πλέον. Le Parménide du poème disait que l'être est plein d'être ; le Parménide du dialogue a soin de dire que l'être est plein d'êtres, au pluriel. Cet un n'en est pas moins complet, parce qu'il a des parties. Cette multiplicité n'en est pas moins un réel « chacun » (ἕκαστος), parce qu'elle participe à l'un.

En même temps, ceci nous fait voir qu'il y a bien

deux aspects de l'Un dont nous parlons en ce moment: il y a l'Un partie et il y a l'Un tout (τοῦ ἑνός μορίου, τοῦ ἑνὸς ὅλου).

Il y a donc une action de l'Un sur les autres choses qui font qu'elles apparaissent comme des unités ; l'un est présent en elles. — Et, en effet, si nous les prenons, pour employer des conceptions aristotéliciennes, avant que le sceau de la forme et de l'unité leur ait été appliqué, elles seront indéterminées, infinies. Ce n'est donc plus l'Un qui est infini au sens de Mélissos ; ce sont les autres choses qui le sont, au sens des disciples de Leucippe. Et nous arrivons à une sorte de matière infinie dont chaque partie enferme à son tour une pluralité.

Par conséquent, si l'autre que l'un peut être rangé en des sortes d'ensembles qui sont des unités déterminées, il ne le peut que parce qu'il participe à l'un. Si nous le séparons de l'un, il se dissémine en une nature amorphe, infinie. La limite vient de l'idée. Mais il y a une sorte d'envers de l'idée (τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους) qui est cette diffusion même en une multiplicité infinie. Il y a un envers de l'idée qui n'a d'existence que par elle. Les homéoméries sont l'envers du νοῦς. Les choses déliées par là même qu'elles ne sont plus vues *sub specie unitatis* apparaissent comme étant l'illimité. Et le tissu aux belles formes n'est plus, vu de l'autre côté, qu'une suite à l'infini d'amas informes d'étoffe.

L'unité est donc quelque chose d'autre ; ou du moins la limite est quelque chose d'autre qui arrive à l'autre,

à l'illimité, par le fait de sa communication avec l'un.

Et l'on peut admettre la conclusion : les choses autres que l'un sont des touts, et sont illimitées, suivant la division des parties, et participent de la limite.

Affirmant à nouveau ce que Zénon considérait comme impossible, Parménide arrive à dire que les autres choses sont à la fois semblables et dissemblables par rapport les unes aux autres et par rapport à elles-mêmes. Suivant qu'on les prend toutes comme étant par nature infinies, et comme participant du fini, — ou bien qu'on les prend les unes comme participant du fini, et les autres comme étant infinies, on dira qu'elles sont semblables et dissemblables.

Il ne reste donc rien de contradictoire dans cette idée que les mêmes choses sont semblables et dissemblables ; elles ne sont pas semblables et dissemblables d'un seul et même point de vue. Cette fois le principe de contradiction s'applique et explique en même temps l'affirmation des contradictoires.

Nous avons dit que dans la deuxième hypothèse, l'un souffre des attributs contraires, — mais cette proposition ne satisfaisait pas notre intelligence. — Le développement de cette seconde hypothèse, la transformation qui s'opère en elle quand Platon la présente sous la forme de la quatrième hypothèse, est beaucoup plus près de nous satisfaire. Il a suffi de tenir compte de l'existence de l'autre ; il a suffi de concevoir l'un comme une forme qui vient s'appliquer à l'autre, pour que la raison se retrouve à son aise dans le monde. C'est donc en travaillant sur la

deuxième hypothèse, en faisant sortir la double affirmation de l'un comme idée, et de l'autre comme indéfini, que nous nous rendons compte de la rationalité du réel. La μέθεξις n'est plus impossible comme dans la première hypothèse ; elle n'est plus une fausse μέθεξις comme dans la deuxième. Nous arrivons au véritable platonisme, où les idées sont chacune en soi et unies les unes aux autres.

Dorénavant, nous pouvons dire que l'un est une idée et que l'idée est une unité ; Socrate et Parménide sont donc pleinement d'accord. La première hypothèse avait montré le caractère illimité d'un un que l'on s'efforce de voir comme aussi spirituel que possible ; la deuxième hypothèse avait montré le caractère ambigu d'un un que l'on considérait tantôt comme matériel, tantôt comme spirituel, et qui recélait tous les caractères possibles. La quatrième fait voir dans quel sens on peut appliquer à un « autre », même matériel, l'idée de l'unité prise dans son sens le plus spirituel, dans quel sens on peut, en tenant compte des idées pythagoriciennes, rectifier et enrichir le système éléate. C'est maintenant surtout que nous pourrions dire: « Il y a de l'un science, nom, croyance, opinion ». — L'unité platonicienne est une unité multiple, qui ne détruit pas l'existence des choses sensibles. Taylor a bien vu le sens de la pensée de Platon, tout en le traduisant peut-être d'une façon discutable, dans un langage légèrement teinté d'hégélianisme. On peut retenir en tout cas de son commentaire cette idée que le multiple qui ne serait que

multiple, comme l'un qui ne serait qu'un, ne pourraient être connus.

Grâce à la quatrième hypothèse nous comprenons que le monde soit un et multiple, un parce qu'il participe de l'unité, multiple parce qu'il participe de la pluralité; et n'était-ce pas le problème qu'au début du dialogue il s'agissait de résoudre ?

La cinquième hypothèse.

Ces conclusions de la quatrième, et par conséquent indirectement de la deuxième hypothèse, ayant été considérées comme évidentes, Parménide développe les conséquences de la première hypothèse et ses répercussions sur l'existence des « autres ». Or, la première hypothèse, valable comme aboutissement d'un mouvement ascendant, ne peut servir comme point de départ d'une connaissance réelle. Tout au plus peut-elle nous donner quelques indications qu'il s'agira de vérifier. Il n'y a alors en effet nulle totalité dans laquelle seraient compris à la fois l'un et les autres choses ; ils sont absolument χωρίς. Séparé de tout et n'ayant pas de parties, l'un ne peut être ni en lui-même, ni dans les autres choses. Il n'y a pas de participation possible. Les autres choses ne sont aucunement « unes », et elles ne sont pas plusieurs ; l'idée d'unité ayant été détruite, la pluralité est détruite par là même. Et n'est-ce pas ainsi une nouvelle affirmation de l'hypothèse précédente que nous trouvons ici ?

Le multiple et l'un, comme le remarque Taylor, sont donc identifiés par les éléates, bien plus encore que par leurs adversaires ; et non seulement ils sont identifiés l'un avec l'autre, ce qui est contraire au principe de contradiction qu'ils invoquent si souvent, mais ils sont identifiés avec le rien. Les éléates n'ont donc rien gagné, ou plutôt ils ont gagné le rien ; ils ont tout perdu.

Telle est une des significations les plus essentielles du Parménide.

Les choses ne sont plus semblables ni dissemblables, ni par rapport à elles-mêmes ni par rapport les unes aux autres ; car si les choses sont complètement privées d'unité, à plus forte raison sont-elles privées de ces dyades contraires. On ne peut leur appliquer aucun attribut.

Pourtant, en même temps que nous voyons l'un séparé comme l'idée séparée, réfutés et rejetés dans le domaine de la δόξα, contrairement à la croyance du Parménide du poème, nous découvrons dans cette idée une certaine vérité : de même que nous avions vu tout à l'heure ce que seraient les choses sans l'un, — une multiplicité indéfinie, de même nous voyons ce que serait l'un sans les choses ; une unité infinie, et ces deux infinités de genre différent, quand elles viennent s'appliquer l'une sur l'autre, produisent la limite.

Cette cinquième hypothèse, d'apparence purement négative, contient donc elle aussi une âme de vérité.

La sixième hypothèse.

Mais maintenant il faut, conformément à ce qui a été dit au début, voir ce qui arrive si l'un n'est pas. Et c'est la critique de l'idée de néant qui devait être complétée par le Sophiste, qu'entreprend ici Parménide. Dire : ce n'est pas la grandeur, c'est dire que ce dont on parle est quelque chose de différent de la grandeur. Dire : ce n'est pas un, n'est-ce pas dire que l'on connaît ce dont on dit que ce n'est pas un, et qu'on le connaît comme différent des autres choses ? Il y a une connaissance de ce non-être, une connaissance de son altérité, et une connaissance de beaucoup d'autres choses par rapport à lui.

S'il n'y a pas participation à l'unité, il y aurait à peine de l'être ; mais s'il n'y a pas d'être, il peut encore y avoir participation de ce non-être lui-même à une multitude de catégories. Il participe de la différence, il participe de la dissemblance, de la ressemblance avec lui-même, de l'inégalité par rapport aux autres choses, et par là de la grandeur et de la petitesse il sera égal ; entre les deux, — peut-être d'une sorte d'égalité mouvante qui sera celle de la dyade du grand et du petit. Et enfin cet être qui n'existe pas participera de l'être, en ce sens que ce qu'on a dit de lui étant vrai, est. « L'un est donc n'étant pas » ; sinon il serait étant. Il y a donc un être du non-être, car c'est précisément parce qu'il est n'étant pas, qu'il n'est pas.

Malgré les sophismes que l'on peut relever dans

l'argumentation, et qui viennent en partie de la critique sous-entendue faite par Platon de la confusion entre être et être vrai, on découvre ici une et même plusieurs vérités. Pour l'esprit qui le pense, l'être n'est que la négation du non-être comme le non-être est la négation de l'être. Affirmation et négation sont étroitement liées.

Elles participent l'une de l'autre ; — l'un qui n'est pas a de l'être et n'en a pas.—L'idée de participation avait été critiquée dans la première partie du dialogue ; on voit dans la deuxième qu'elle est d'un emploi nécessaire non seulement quand on parle de l'un qui existe, mais même de l'un qui n'existe pas. Qui dit existence, qui dit même non-existence dit participation. Il y a participation de l'être au non-être, du non-être à l'être, tellement cette idée est générale, tellement sont impliqués l'un dans l'autre l'être et le non-être.

La quatrième hypothèse était un enrichissement de la seconde, ou plutôt elle lui donnait une forme plus définie, — par là même qu'elle définissait l'idée de forme et celle de matière. Et cette sixième hypothèse à son tour enrichit la quatrième en dégageant l'idée de non-être, et en précisant ainsi par quelques traits l'idée de la dyade du grand et du petit. — Parménide installe le mouvement au sein des idées et détruit son propre axiome que le non-être n'est aucunement.

Peut-être pourrait-on songer à échapper à ces conséquences en disant qu'il faut distinguer l'être de la pensée, le « c'est vrai », et l'être de la réalité, le

« c'est ». Mais tout en admettant sans doute qu'il y a là une différence d'aspect, il faut dire que la pensée de Platon est trop pleinement « réaliste » pour qu'il voie là une distinction fondamentale. Loin de combattre le réalisme au nom du principe de contradiction, c'est plutôt le principe de contradiction qu'il combattrait au nom du réalisme.

Nous avions vu dans la première hypothèse que l'Un est au-dessus de l'existence ; nous voyons maintenant par suite du réalisme platonicien, qu'il y a un non-être qui ne peut être ni au-dessus ni au-dessous de l'existence.

Nous trouvons dans Platon un double réalisme — deux conceptions opposées du réalisme : d'un côté l'être supérieur à toute pensée que nous puissions en avoir, amenant à sa suite le non-être inférieur à toute pensée que nous puissions en avoir ; c'est le réalisme de la première hypothèse et de ses conséquences ; si on s'élève vers l'un absolu, ou si on descend vers le Néant absolu, l'idée de participation s'abolit « dans le doute du Jeu Suprême » ; et, d'autre part, nous avons l'être identique à toute pensée que nous pouvons en avoir ; c'est le réalisme de la deuxième hypothèse. Suivant celui que l'on choisira, on aboutira à l'évanouissement des contraires dans l'Un indifférencié ou à l'indifférentiation des contraires dans l'Un évanoui.

Mais peu à peu, à l'aide de l'idée d'une limite opérant sur une réalité infinie, Platon se créera un autre chemin. En approfondissant la seconde hypothèse, en

la transformant, on peut trouver une justification de la connaissance et de la réalité.

Bien plus, on voit que l'Un tel qu'on peut se l'imaginer d'après le poème de Parménide est un Un qui est et qui par là même contient du non-être, comme le montrera plus clairement encore le Sophiste. De ce point de vue, on peut dire que Platon se demande dans le Parménide de quelle façon peut être justifié l'Un posé par les éléates. Et il concluera qu'il ne peut être justifié que si à l'idée d'un on ajoute les idées d'être et de non-être.

Et si nous trouvons encore, même alors, sur notre chemin, des contradictions, comment nous étonner maintenant de ce que la participation aboutit à nous faire affirmer des idées contradictoires, puisque les idées d'être et de non-être participent l'une à l'autre, puisque le réalisme de Parménide et de Platon les mènent à un héraclitéisme des idées ?

Mais Parménide n'a pas fini de développer les conséquences de cette hypothèse ; l'un étant, puis n'étant pas, n'a pas toujours la même existence ; il change, il se meut, dirions-nous volontiers, parce que notre pensée se meut en le pensant, et va du non-être à l'être. Nous retrouvons toujours le même réalisme ; puisque nous pensons le non-être comme étant ou n'étant pas, il se meut. Le mouvement est projeté de la pensée dans les choses. Ou plus exactement le phénomène — comme pour un James ou en un sens pour un Hegel —est la réalité. Du moment que l'être paraît être et n'être pas, c'est qu'il se meut entre ces deux termes.

Ce qui vient de nous apparaître sous les aspects du réalisme pourrait d'ailleurs aussi bien et plus véritablement peut-être être appelé un idéalisme.

La pensée ne peut s'arrêter, — et Platon juxtapose à l'affirmation précédente cette autre : l'Un qui n'est pas est en repos ; — et se mouvant, il s'altère ; et ne se mouvant pas, il ne s'altère pas. Il naît et périt ; et on ne peut dire ni qu'il naît, ni qu'il périt.

Peut-être Platon veut-il faire entendre ici que ce non-être ne peut être saisi que par un « raisonnement bâtard » ; peut-être aussi veut-il former une hypothèse qui rappelle ici la troisième, et son tourbillonnement sur place (en même temps qu'il intègre dans son système, en les rectifiant, certaines idées d'Héraclite et d'Empédocle).

Nulle part l'éristique platonicienne ne se voit mieux que dans le passage où du changement de l'un on va à l'impossibilité de ce changement, donc à son repos, — et où, de la présence du repos, on va de nouveau au changement. Nulle part on ne voit mieux Platon demander à la fois le mouvement et le repos, et tendre vers l'un et vers l'autre d'un mouvement spontané et en apparence sans art, de même que tout à l'heure il allait de l'existence du non-être à l'affirmation de sa non-existence. Nous avions vu dans la première hypothèse qu'il y a une essence insaisissable des choses au-dessus de l'existence et qui permet, en un sens, en un sens caché à notre esprit, de les saisir et les fait exister. — Nous voyons maintenant qu'il y a une autre essence insaisissable des choses mêlées à leur

existence même et qui est nécessaire pour que nous les saisissions et qui, elle aussi, est un non-être, les idées même se définissant peut-être par le rapport entre ces différents termes depuis le premier non-être jusqu'à celui-ci en passant par l'être de la seconde hypothèse et de celles qui en dérivent.

L'un qui est un n'existe pas ; — l'un qui est et qui n'est pas n'existe pas plus ; ou plutôt il existe, mais à condition que l'on se fasse de l'existence une idée mouvante et souple qui renferme la non-existence. Les idées d'un et d'être restent toujours séparées, ne sont pas analogues l'une à l'autre, sauf en ceci que l'un et l'être entraînent tous deux du non-être. Ainsi peu à peu les idées se dissocient, et l'idée d'ἔστι se définit.

On peut donc être, au moins en un sens, sans participer, et participer et n'être pas. Il ne faut pas que le langage nous trompe. Μέτειναι n'implique pas εἶναι. Telle est, pour reprendre les excellentes expressions de M. Diès, « la réponse du Parménide de Platon à la solennelle interdiction prononcée par le Parménide historique : Non, tu ne contraindras point le non-être à être ».

Mais ces deux principes, celui qui n'étant pas participe — (et qui est l'autre), et celui qui n'est pas participé et ne participe pas et est (au-dessus, il est vrai, de l'existence), sont nécessaires l'un à l'autre.

La septième hypothèse.

Mais si nous disons maintenant que le non-être n'est pas en entendant par là qu'il n'est absolument pas (οὐσίας ἀπουσία) il n'y a plus alors d'apparition, ni de disparition, il n'y a plus de changement ni de repos. Le non-être ne participe plus à aucune catégorie. L'hypothèse qui nie absolument l'un et celle qui l'affirme absolument arrivent exactement au même résultat.

Le non-être transcendant, qui existe par son seul lien avec lui-même, qui est la négation parfaite, faudra-t-il dire que, pour Platon, il est pure création de l'imagination ? Il y a un néant qui n'est absolument pas, il y a un fond de négation qui subsiste après que l'on a montré qu'une grande partie de nos négations peuvent se traduire en affirmations. Il est l'élément de destruction absolue, répondant, à l'autre bout de la chaîne des pensées, à l'élément de position absolue. Entre les deux sont l'un qui est et l'un qui n'est pas, tous deux mélangés et principes de mélanges. Et c'est dans cette sphère des mixtes que nous devons principalement nous tenir. Notre pensée ne se meut à son aise que dans l'entre-deux, et dans la communication des genres. Mais sans ces deux principes absolus, le relatif lui-même ne serait sans doute pas, de même que malgré tout nous ne pouvons jamais penser ces deux absolus, sauf s'ils sont reflétés dans le cours de la pensée qui tisse et détisse les relations. La communication des genres n'a de valeur que si le oui absolu

et le non absolu existent aux deux bouts de la chaîne. Et même, ils prennent pour notre pensée l'apparence l'un de l'autre ; ils échangent leur lumière et leur ombre, l'un au plus haut degré de son éclat, nous éblouissant au point que nous le prenons pour une nuit, l'autre au plus sombre degré de son obscurité, rayonnant peut-être soudain de l'éclat le plus intense.

Platon continue donc toujours son jeu pénible. Et toujours nous retrouvons le même idéalisme réaliste qui du cours de la pensée conclut à la réalité des choses ou plutôt les fond dans une même unité.

Il s'agit (163b) de voir si les choses vont nous apparaître telles qu'elles nous apparaissaient tout à l'heure. Ce que nous avons appelé l'éristique platonicienne consiste à faire voir que jamais les choses n'apparaissent ce qu'elles apparaissent tout à l'heure, que jamais il n'arrive au sujet de l'Un tout à fait la même chose que ce qu'il y a un instant nous pensions devoir lui arriver. Et pourtant finalement nous verrons — par la phrase finale — comme les conclusions se rapprochent les unes des autres.



La huitième hypothèse.

Revenons maintenant à l'un-être et voyons quelles seraient les conséquences de sa non-existence pour les autres choses. C'est la huitième hypothèse, la dernière du groupe commencé par la deuxième et continué par la quatrième et la sixième. Nous verrons

qu'une telle négation, participant en quelque manière du caractère relatif de ce qu'elle nie, ne le nie pas absolument. Les autres choses sont, puisqu'on parle d'elles ; de leur non-être, nous irons à leur être. Elles seront autres, non pas par rapport à l'un qui n'existe pas, mais par rapport les unes aux autres. Elles sont autres, non pas selon l'un, mais selon la multitude — κατὰ πλήθη. — Sans doute, on ne peut vraiment les saisir — il leur manque le sceau de l'unité, de l'idée. Chacune de ces masses est elle-même infinie en multitude, et nous arrivons à un démocritéisme sans εἶδος, à cet atomisme sans atomes, dont nous avons parlé et qui se rapproche de la philosophie d'Anaxagore. Il prend place entre le néant et l'être ; ce n'est pas l'être absolu ; ce n'est pas l'être relatif ; ce n'est pas le non-être absolu; c'est le non-être relatif. « Et si on prend la plus petite partie d'entre eux, de même qu'un songe dans un rêve, elle apparaît tout à coup multiple au lieu d'être une comme il le semblait, et au lieu de quelque chose de petit, quelque chose de très grand, eu égard à ce morcellement. » Il y a échange de l'argent en monnaies de plus en plus petites. Il n'y a plus d'unité. La ruine au moins apparente de l'εἶδος platonicien entraîne la ruine apparente de l'εἶδος démocritéen, de l'εἶδος pythagoricien comme de l'un éléatique. Nous n'aurons plus que des apparences d'unité et de nombre (οὐκ ἀληθῶς,...ὢν δὲ οὔ, δόξει) ; l'atomisme ne sera qu'apparence avec son idée des parties insécables, de même que le pythagorisme avec les théories du pair et de l'impair. Il y aura des apparences d'égalité, de contact, d'unité,

de ressemblance. Il suffira de vouloir saisir de telles apparences par la pensée (τῇ διανοίᾳ) pour que nous voyions un autre commencement avant le commencement et une autre fin après la fin, et un autre milieu que le milieu. Tout être se monnaiera. Toute chose se fracassera. Les êtres seront semblables et dissemblables les uns aux autres, et par rapport à eux-mêmes, en contact et séparés, mus de tous les mouvements et dans un parfait repos, naissant et disparaissant, ne naissant pas et ne disparaissant pas.

Dirons-nous pourtant qu'il n'y aura pas plus ici que dans l'hypothèse éléatique absolue, d'unité et de nombre ? Dirons-nous qu'en affirmant l'unité au pluriel, ceux qui sont autour d'Anaxagore et de Leucippe détruisent toute unité, aussi bien que les amis de Zénon qui affirment l'unité au singulier ? Ce n'est pas tout à fait exact ; — ou ce n'est exact que si, dans les deux cas, on se rend compte qu'il y a une apparence, et que, par là, on a sauvé les phénomènes, suivant l'exemple de Parménide dans son poème qui, parlant de l'erreur, lui accordait une sorte d'existence. — Ces apparences de limites, d'unité, de multitude, seront, en tant qu'apparences. Nous voyons là une traduction de l'idée de la δοξά, du langage des éléates, dans celui de la physique qui, peu à peu, se forme. Pour les physiciens comme pour les éléates, une théorie de l'opinion est nécessaire.

Si l'un n'est pas, nous nous trouvons en présence d'une multiplicité, qui, pour impensable qu'elle soit, ne doit peut-être pas plus être niée que l'un impensable

de Parménide, et même est beaucoup plus nécessaire que lui pour la constitution d'une physique ; en même temps qu'elle nie l'un sans multiplicité et la multiplicité sans un, la pensée les affirme pourtant comme nécessaires l'un à l'autre. Ces deux éléments, dont aucun ne peut être saisi les yeux ouverts, mais à demi fermés et tremblants dans leur clignement, sont nécessaires à la vision. Ils se rapprochent tous deux, l'un le plus haut, le plus unifié, — et la matière la plus basse, la plus diversifiée, dans leur non-être bien que ces deux non-êtres soient différents.

Et en même temps, c'est l'affirmation que le physicien qui veut contempler, non plus l'Un sans multiplicité, mais la multiplicité sans l'un, se trouve, de même que l'éléate, entraîné dans un mouvement irrésistible de la pensée, — ce mouvement qui est réalité, réalité miraculeuse, et qui fait que le disciple d'Anaxagore, comme celui de Zénon, voient les choses semblables et dissemblables et arrivent au secret du platonisme.

Cet état de dissolution et de morcellement auquel nous sommes arrivés dans la huitième hypothèse, est bien celui de la δόξα, comme A. E. Taylor et Brochard l'ont mis en lumière dans des pages d'une netteté vraiment classique. Il suffit donc de mettre cet état à sa place, — à l'origine des êtres, — de même que l'un qui n'est pas.

La neuvième hypothèse.

Mais si nous revenons sur nos pas et si nous prenons le non-être en un sens « absolu », — alors nous

arrivons à des conséquences toutes différentes. Et nous dirons : « Si l'un n'est pas, les autres choses ne sont pas ; elles ne seront ni multiples ni une ; elles n'apparaîtront ni multiples ni une. On ne pourra même plus parler d'une théorie de la δόξα ; — les autres choses ne seront ni semblables ni dissemblables, ni en contact, ni séparées. » En résumé, en disant : « Si l'un n'est pas, rien n'est, ne dirions-nous pas bien? » Ainsi, la doctrine de Parménide, transformée par Platon, se trouve confirmée. Elle a été transformée par Platon ; on le voit avec netteté dans cette dernière hypothèse, puisque ce qui est nié, négation qui entraînerait la négation de tout, c'est la présence de l'un dans les autres choses (μὴ ἐνόντος δὲ ἑνὸς ἐν τοῖς ἄλλοις). Elle a été confirmée, puisque l'existence de la multiplicité serait détruite par là même que l'existence de l'unité le serait. Et ici encore, il convient de remarquer que cette transformation et cette confirmation se font en même temps. « Si l'un n'est pas, rien n'est », c'est là à la fois une justification et une limitation (même, pourrait-on dire, une négation) de la doctrine éléatique. Et il faut ajouter aussi que si elle est confirmée, ce n'est qu'après avoir perdu de sa fermeté rigide, et après avoir servi à justifier bien des thèses qui lui paraissaient contraires.

L'Un ne peut pas être absolument pensé comme séparé ; de même que les idées ne peuvent l'être. Mais supprimer l'un, comme supprimer les idées, c'est détruire toute pensée ; c'est donc qu'il faut s'efforcer de penser l'un comme les idées d'une façon qui ne les

isole pas des choses dont ils doivent fonder l'existence. Rien de plus naturel que cette analogie entre la situation de l'un et celle des idées — si indispensables et si difficilement pensables, — puisque l'un en tant qu'il est compris du moins par la quatrième hypothèse est une idée et comme l'idée est une unité.

Cette dernière supposition, elle-même, qui consiste à dire que rien n'est, a quelque valeur, comme moment de la pensée, et c'est ce que dit, en même temps que plusieurs autres choses, la dernière phrase du dialogue.

La conclusion.

Qu'on dise que l'un est, ou qu'on dise que l'un n'est pas, on arrivera aussi bien, dans les deux cas, à l'existence et à la non-existence de l'un et des autres choses, à l'apparence et à la non-apparence de l'un et des autres choses. La contrariété apparente des prémisses amène à une même conclusion. Mais si l'on prend les prémisses dans un sens absolu, on arrive dans les deux cas — de l'existence ou de la non-existence de l'Un — à affirmer que ni l'un ni les autres n'existent, que la prédication est impossible. Il est vrai que cette conclusion inacceptable comme point de départ d'une dialectique descendante, a sa valeur si elle est prise comme point d'arrivée d'une dialectique ascendante.

Donc si on veut comprendre les choses de ce monde et même celles du monde intelligible, le mieux est donc d'admettre à la fois l'être relatif et le non-être relatif de l'un (137).

En même temps on a suivant les termes remarquables de M. Diès « l'entrelacement d'oppositions que dès le début du dialogue il (Socrate) demandait que l'on montrât dans les Formes ».

En tout cas, on possède maintenant les éléments d'une théorie de ce qui est et d'une théorie de ce qui apparaît. On sait quel sens il faut donner au mot être, et au mot apparence, et aux autres mots pour pouvoir dire qu'il y a une δόξα et qu'il y a une οὐσία. En parlant de l'un qui est, et en le niant partiellement, on arrive à constituer un monde ordonné ; l'un peut avoir des prédicats positifs, même s'il en a de négatifs, comme l'a montré Taylor. On peut dire : *omnis determinatio est negatio.* Mais cet adage n'est plus la condamnation de ce qui est déterminé ; il est l'affirmation d'une certaine négation.

Sans doute Taylor, en faisant intervenir la conception hégélienne de « système » donne une idée légèrement inexacte, en tout cas incomplète, de la pensée platonicienne. C'est lui cependant qui a le mieux vu dans ses détails la tendance générale du dialogue. « Comme nous avons rendu à l'Un l'existence et la cognoscibilité en disant qu'il est multiple, de même nous avons sauvé maintenant la multiplicité réelle du monde en montrant qu'elle forme une unité. » L'Un se comprend s'il y a pluralité, la pluralité ne peut pas se comprendre s'il n'y a pas unité. L'idée d'unité prend une signification beaucoup plus vaste et plus riche dans un système comme celui de Platon que dans un système comme celui des éléates.

L'un étant tout pour eux n'est, en définitive, plus rien. L'un étant quelque chose, ou même plusieurs choses pour Platon, il est cette organisation même des choses, en même temps qu'il est ce qui dépasse cette organisation.

La valeur de la quatrième hypothèse et des autres hypothèses.

Non seulement dans le platonisme, mais dans le dialogue lui-même, il y a lieu de marquer un progrès ; et c'est ce qu'ont bien vu, d'une part, Bury, de l'autre, Natorp et Marck. Les deux premières hypothèses ne sont pas pleinement satisfaisantes ; — elles sont vraies si l'on veut, comme moments de la pensée ; — mais c'est à partir du point, où, de l'Un infiniment simple et de l'Un infiniment complexe, on passera à un Un harmonieusement simple et complexe (hypothèse IV), où ce qui était affirmé et nié pêle-mêle dans la première et la seconde hypothèse devient distinct, que le secret du platonisme sera dévoilé sans qu'il fasse oublier cette simplicité infinie et cette complexité infinie, qui restent à l'arrière-plan, toujours présentes. Le néo-platonisme constitue, de ce point de vue, un effort, souvent incomplet, pour embrasser dans son ensemble — il est vrai en la privant de sa mobilité essentielle et en faussant parfois sa direction — la pensée de Platon.

Sur le commentaire de A. E. Taylor.

Aucun commentaire n'a été fait avec plus d'art que celui de A. E. Taylor. Nul n'a mieux montré que lui le but de Platon : faire voir que tout acte de pensée implique l'affirmation de l'un et l'affirmation du multiple. Mais il y a, comme nous venons de le dire, un progrès de la seconde à la quatrième hypothèse qu'il n'a pas assez mis en lumière. Surtout on peut se demander s'il a eu raison de croire que dans la deuxième hypothèse, Platon exprime toute sa pensée, alors que de la première nous n'aurions rien à retenir. Certes, Platon opte, sinon pour la seconde hypothèse, du moins pour la quatrième et la sixième qui en sont les perfectionnements ; du point de vue de la justification de la science, il est certain qu'il ne peut rien garder de la première. Néanmoins, du point de vue philosophique le plus général, il se retourne dans le Parménide, encore une fois, vers l'Un au-dessus de l'être, risquant ainsi de rester fixé, au seuil de la cité qu'il ne pourrait plus désormais entrevoir, en une immobilité de statue. Mais il échappe finalement à ce risque. Et le Parménide est un des derniers regards jetés par Platon sur l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Il se hâte dorénavant vers la science des existences et des mixtes.

Sur les idées de Jackson.

Jackson a fort bien vu que les hypothèses positives reviennent à dire que l'un est multiple ; — re-

viennent à dire : « Si le multiple existe », et par conséquent Parménide y reprend à son compte, et pour les adopter pleinement, les hypothèses combattues par Zénon.

Il a mis en lumière également l'idée que toutes ces hypothèses nous montrent, conformément à la demande de Socrate et à la promesse implicite de Parménide, et contrairement à la présupposition sous-entendue par Zénon, que les mêmes choses peuvent être semblables et dissemblables, en repos et en mouvement. Tout dépend de la relation suivant laquelle elles sont considérées.

L'article de Brochard.

Quant à Brochard, il a excellemment mis en lumière l'ordre qui règne dans le dialogue ; — et son article est d'une simplicité magistrale qui n'est guère égalée que par les pages de Raeder. La seule question qu'on pourrait se poser à son sujet consisterait à savoir s'il n'aurait pas mieux valu ne pas considérer la deuxième partie du dialogue comme « une objection très grave à la théorie des idées ». Les objections et les réponses aux objections par un art suprême sont ici fondues en une sorte d'unité. Et les objections mêmes sont du plus haut prix ; car, si dans un cas, on ne peut rien dire de l'Un, c'est la pensée de la République qui est rappelée ; et si on peut tout dire de lui, c'est là une affirmation qui appelle les démonstrations du Sophiste. Et les solutions que Brochard

trouve dans le Sophiste sont déjà contenues dans le Parménide lui-même.

Note sur quelques-unes des idées de M. Diès.

Sur la plupart des points nous serions à peu près d'accord, croyons-nous, avec l'étude si fine et en même temps souvent forte que M. l'abbé Diès a placée en tête de son édition du Parménide. Comme nous, il voit dans le Parménide un prélude. Cette idée même empêche qu'il ne nous ait livré dans son étude du Parménide tous les secrets de son interprétation. Pour le moment, ne retenons que cette phrase qui clôt les pages relatives au sens et à la portée du dialogue : « Le jeu laborieux des contradictions ne se livre que dans un domaine de pensée non éclairé par la vision unifiante de l'Intellect ». Remarque neuve, nous semble-t-il, et qui permet d'aller loin. Cependant pour nous, le philosophe peut entrevoir cet indiscernable qu'est la clarté de l'Un; et, d'autre part, les contradictions sont aménagées de telle façon que ce domaine non éclairé est lui-même en une sorte d'ordre. Nos tâtonnements s'ordonnent ; et les mouvements mêmes des prisonniers de la caverne ne se font pas au hasard.

Aussi croyons-nous qu'il est bon de compléter ce qui semble être la conclusion de M. Diès par la dernière phrase de la courte analyse que M. Robin donne du dialogue, et à laquelle nous souscrivons : « La

conclusion ne serait-elle pas que l'éléatisme est trop étroit et la théorie des Idées trop vagues, mais que si le premier élargit son point de vue, il préparera l'avènement d'une nouvelle théorie des Idées ? » Peut-être cependant ici encore, en fin de compte, une légère restriction s'imposerait à nous ; et nous préférerions dire : « que l'éléatisme et la théorie des idées sont tous deux trop étroits » et insister sur la place de ce que nous appellerions volontiers l'héraclitéisme des idées dans le platonisme futur, réglé d'ailleurs par les nombres.

Les thèses combattues par le dialogue.

Le monisme absolu et l'idéalisme intransigeants, d'une part, le pluralisme radical et le « sensationnalisme » purs d'autre part, sont également ruineux.

Au début du dialogue, Zénon disait que, dans ses écrits, il avait rendu avec usure aux partisans du multiple les railleries qu'ils semblaient avoir accumulées contre les partisans de l'un éléatique. Dans le Parménide, nous assistons au premier abord à un processus inverse : ce sont certains partisans du multiple qui vont être d'abord l'objet des railleries, mais qui sembleront ensuite les rendre avec usure aux partisans de l'Un. Les deux parties du dialogue semblent s'opposer l'une à l'autre, la première montrant comme il est difficile, comme il est absurde d'affirmer la multiplicité demandée par la théorie des idées, la seconde

comme il est difficile, comme il est absurde d'affirmer uniquement l'unité postulée par la théorie des éléates. Telle est la première apparence. Nous voyons ce que ce jeu cache de plus sérieux. Et d'abord, malgré ce qu'il peut sembler y avoir là de contradictoire, nous pouvons dire en un sens avec M. Diès l'inverse de ce que nous venons de dire : « Sujet et personnage vont du multiple à l'un, mais cet Un concentre le multiple sans le supprimer ». De sorte que s'il y a négation de la doctrine de l'unité après qu'il y ait eu négation de la doctrine de la pluralité, on peut dire, d'autre part, qu'il y a affirmation de l'unité, que le dialogue va vers l'unité.

On peut aussi dire en un sens que la première partie du dialogue est consacrée à critiquer l'idée de ressemblance, la seconde les idées d'unité et de multiplicité. Critique non pas destructrice, mais positive, qui, d'une part, montre que la ressemblance n'est pas seulement une idée, mais un rapport entre les choses et les idées, et, d'autre part, que l'unité et la multiplicité et les autres genres doivent être conçus comme en rapport les uns avec les autres. Nous nous trouvons donc toujours devant cette négation du χωρίς radical, devant cette pensée qui surmonte la pensée même qui lui avait été nécessaire pour se constituer. Une communication plus touffue au premier abord, mais plus constante, plus régulière, du monde sensible et des idées est rendue possible. Tel est le relativisme de Platon.

Nous pouvons voir alors que les εἴδη, les γένη se mêlent

les uns aux autres ; nous pouvons nous demander si l'un participe du multiple — c'est le problème du Parménide et du Philèbe — le repos du mouvement — c'est le problème du Philèbe et du Sophiste, l'être du non-être, c'est le problème du Parménide et du Sophiste et l'on arrive ainsi à la formule de l'ἓν πολλά, grâce à laquelle Platon voit l'un dans son infinie multiplicité et la multiplicité infinie dans son unité.

Ce qui dans la pensée d'éléates orthodoxes et même pourrait-on dire, de socratiques orthodoxes, serait la destruction du raisonnement, à savoir qu'il arrive la même chose aux idées qu'au monde sensible, et qu'elles sont à la fois semblables et dissemblables, en sera au contraire pour Platon la vie et le mouvement. De telle façon que c'est Parménide qui va installer l'héraclitéisme dans le monde des idées.

Il faut bien voir qu'en transportant l'héraclitéisme dans le plan de l'intelligible, Platon l'a renouvelé. Des philosophes d'Élée et de celui d'Éphèse, il accepte l'idée d'unité ; de celui de Samos l'idée de multiplicité ; de celui d'Éphèse encore, l'idée de mouvement. Mais de Socrate héritier de Pythagore, il a accepté la croyance en un monde d'idées, et par là même toutes les doctrines sont profondément transformées au contact les unes des autres, au contact de la réflexion platonicienne (137).

Autrement dit, le disciple de Socrate a tenté de rationaliser l'héraclitéisme à l'aide de la théorie des idées ; il a établi au-dessus du feu des mesures du feu, et des modèles figés de ces flammes. Mais ne faut-il

pas dire maintenant que les mesures du feu sont elles-mêmes mouvement et feu, que ces modèles de flammes sont flammes eux-mêmes ; que si Pythagore a semblé rationaliser le monde d'Héraclite, si Hippocrate a semblé guérir ce flux perpétuel, les idées de Pythagore et d'Hippocrate doivent maintenant à leur tour être mises en mouvement, et par ce mouvement même être enflammées grâce à la pensée héraclitéenne, en même temps qu'elles gardent leur rythme?

Nous avons dit que le principe de contradiction a joué un grand rôle dans la formation de la théorie des idées. Un des buts du Parménide sera de montrer comment cette théorie peut dépasser le principe à l'aide duquel elle s'était fondée, et unir les contradictoires, puisqu'elle tend à unir les sensibles et les intelligibles, et les unit en unissant les intelligibles eux-mêmes, alors que ce qui semblait la caractéristique du socratisme était d'opposer les idées les unes aux autres et le monde intelligible au monde sensible.

En suivant cette ligne de réflexion, nous pouvons dire que lorsque Socrate demande à Zénon de lui montrer l'aporie dont il parle, tressée pour ainsi dire non plus dans les choses sensibles, mais dans les choses comprises par le raisonnement, et que leur simplicité même semble empêcher d'être unies l'une à l'autre, lorsqu'il porte ce défi, ce qui apparaissait à Zénon comme une méthode purement destructrice apparaît à Socrate déjà vaguement, mais d'une façon que le cours du dialogue précise, comme quelque chose de positif. La contradiction n'est pas signe de mort, elle

est signe de vie, et si elle est signe de vie, pourquoi ne la rencontrerait-on pas, non pas seulement dans les choses sensibles, mais même dans les choses intelligibles, si contradictoire que puisse, au premier abord, sembler dans ce domaine l'existence de la contradiction ?

Le Phédon lui-même ne contenait-il pas une double conception des contradictoires qui tantôt se repoussent et tantôt s'appellent ? Et Platon n'était-il pas amené par là à se demander si la contradiction n'est pas en un sens une union ?

Si l'on interprète d'une façon large et souple le principe de contradiction, la dialectique négative d'un Zénon se transforme dans la dialectique positive d'un Platon. Car ces apories qui forçaient Zénon à nier le monde sensible, ne forceront nullement Platon ni Parménide à nier le monde des idées, mais seulement à le faire plus mobile, à le remplir de non-être et d'autre, rendant par là possible, dans les dialogues suivants, la compréhension du monde sensible, qui ne sera pas χωρίς, à part du monde intelligible. En même temps est apparu quelque chose qui est au-dessus des idées. Parménide a accompli ainsi le miracle demandé, à moitié demandé, par Socrate, et du même coup il a achevé le platonisme, par l'idée d'un « au-dessus des genres » et d'une communication des genres.

Reconnaître l'apport de l'éléatisme, mais en même temps dissocier — pour les associer ultérieurement d'une façon plus complète — l'Un de Parménide et

la dialectique de Zénon, après les avoir délivrés tous deux de ce qu'ils ont de matériel, et les avoir fait apparaître non plus comme destructeurs, mais comme fondements en quelque sorte du monde sensible, non plus comme négateurs des mouvements, mais comme mouvements eux-mêmes, faire entrevoir, dès lors, la dialectique comme une âme dialoguant tout entière avec elle-même, et l'Un tout entier comme mouvement dialectique, même alors qu'il apparaît comme un soleil transperçant ces belles nuées en mouvement, tel était le but que voulait atteindre, semble-t-il, et qu'a atteint Platon.

Et si nous reprenons maintenant le dialogue, il semble que nous puissions discerner quelques clartés : Parménide, dans la première partie, y avait dirigé la réflexion de Socrate, de telle façon qu'il se rendît compte de mieux en mieux des difficultés de cette théorie des idées faite pour fonder l'existence, la connaissance et l'unité du monde sensible ; elle apparaissait comme incapable de satisfaire aux besoins même de l'esprit qui lui avaient donné naissance. Il fallait non seulement se délivrer des conceptions qui faisaient des idées des choses discontinues, mais étudier la façon dont elles communiquent les unes avec les autres. Si l'on arrive à voir comment l'être et l'un communiquent, et comment les autres que l'un communiquent avec lui, on pourra discerner les éléments d'une théorie du monde intelligible, et indirectement d'une théorie de la communication du monde intelligible avec le sensible. C'est ce que vient éclairer la

méditation sur le jugement qui affirme : l'un est.

Si l'un est un, il n'est rien, pas même un, de sorte que le verbe être, s'il implique relation, nie toute relation. Si l'un est, il est multiple, de sorte que le verbe être, s'il veut dire existence, implique relation. Telles sont les deux premières hypothèses. Aucune des deux n'est pleinement acceptable ; car l'une supprime tout attribut de l'un et n'aboutit qu'à un jugement vide d'être et d'unité ; l'autre ajoute à l'un tout attribut et arrive à un trop-plein de jugements contradictoires. Toutes deux cependant contiennent une vérité revêtue d'une forme volontairement paradoxale. La première vérité est celle qui a été indiquée dans le passage célèbre de la République, sur le bien au-dessus de l'essence ; la seconde est celle qui est démontrée par le Sophiste, est la communication des genres.

La troisième hypothèse ne fait, en apparence au moins, qu'accentuer le paradoxe — en réunissant les deux premières.

Séparées, aucune des deux hypothèses ne peut donner toute la vérité. Réunies d'une façon encore désordonnée, soit dans le temps, soit dans l'instant, elles ne peuvent non plus nous satisfaire.

Il est vrai que la troisième hypothèse nous fait comprendre la nécessité du temps et, par delà le temps, de l'instant.

Jusqu'ici pourtant aucun résultat valable d'une façon définitive n'a été atteint ; il faut donc laisser se continuer le mouvement dialectique, mais à partir

de ce moment, tandis que les conséquences de la première hypothèse et de l'attitude d'esprit qui lui est liée apparaissent, si précieuses qu'elles soient, comme de plus en plus difficiles à accepter — car la première hypothèse ne peut guère servir de point de départ, elle n'est qu'un point d'arrivée, les conséquences de la deuxième, par contre, semblent de plus en plus proches de la vérité, mettant une certaine harmonie, — c'est l'œuvre de la quatrième — dans les attributs contradictoires amoncelés d'abord, aérant en quelque sorte le monde tel qu'il se présentait — c'est l'œuvre de la sixième et de la huitième.

Si nous suivons les deux fils qui forment le nœud gordien, l'un se brise entre nos doigts — si brillant qu'il soit, — mais même si l'autre paraît mince jusqu'au néant, nous pouvons trouver en lui une continuité. Et c'est lui, en effet, qui va nous amener peut-être vers les idées vers lesquelles tendait la première partie du dialogue. C'est lui qui va nous faire comprendre que le jugement est possible, que le verbe être est relation et position d'existence ; que les idées sont spirituelles, qu'elles sont unies et séparées.

Est-ce tout ? Une autre conception apparaît, celle de l'envers de l'idée, nécessaire à l'idée, celle de la dyade du grand et du petit, qui n'est autre que l'autre.

L'hypothèse de Zénon consiste à supposer que « le plusieurs » existe ; l'hypothèse de Socrate revient, elle aussi, à poser une pluralité. Ces deux « plusieurs », celui que Zénon pose pour le combattre, celui que

Socrate pose pour l'affirmer, ont des différences, l'un étant purement sensible, l'autre s'expliquant par une pluralité intelligible. Ils ont cependant des ressemblances ; de l'une comme de l'autre diversité dérivent des contradictions.

Ces contradictions, Parménide va les fonder en raison — et « en unité », en partant d'une hypothèse tout à fait contraire en apparence à celles de Zénon et de Socrate. Il va expliquer l'existence du multiple en partant de la supposition : « Si l'un existe » ; et passant par des contradictions difficilement acceptables, mais qui constituent une sorte d'exercice rationnel de l'irrationalité, puis arrangeant ces contradictions au moyen des idées de limite et d'illimitation, d'unité et de pluralité, il va les rendre plausibles pour l'intelligence.

L'idée d'unité, l'idée de pluralité, l'idée de participation sont toutes trois purifiées, autant que possible, des éléments matériels qu'elles contenaient ; et les deux premières peuvent s'unir en une union qui est bien autre chose qu'une conciliation, grâce à la troisième.

Une théorie des idées qui sera toute différente de la conception socratique des idées immuables, vient se situer entre une affirmation d'un un sans unité et d'un monde atomiste sans atomes. Partout ces conceptions sont dégagées de tout élément fixe et matériel.
Les hypothèses 7 et 9 « réduisent à l'absurde, soutient Renouvier, les partisans de la multiplicité sans unité réelle ; car elles les obligent à nier l'exis-

tence des choses multiples et à rejeter le nom même de l'un ». Les propositions 1 et 5 établissent que « l'idée de l'un absolu est la négation de l'être et de l'un lui-même ». Les propositions 2 et 4 montrent que « l'unité existe et participe de l'être », que « les autres idées participent d'elle », et que « l'unité, aussi bien que la multiplicité, appartient à l'être qui réunit les contraires ». Les propositions 6 et 8 — contrairement à l'opinion de Renouvier, se rattachent aux précédentes et font voir l'être du non-être par rapport à lui et par rapport aux autres choses.

Sans doute, Platon ne laisse pas de côté absolument, nous l'avons vu, les propositions 1 et 7 ; elles éclairent les deux fonds de la nature — imparfaitement, tant l'un est pleine clarté, et l'autre obscurité complète.

Le système platonicien, dans son ensemble, ce n'est pas en elles certainement qu'il faut le chercher, mais dans la façon même dont s'organisent peu à peu les prédicats pêle-mêle entassés dans la proposition 2 ; la proposition 4 distingue la matière et l'idée ; les propositions 6 et 8, grâce à l'idée de non-être font circuler la vie dans l'être même. Et la proposition 3, — conséquence de la seconde, mais conséquence transcendante, nous indique le chemin par lequel nous pourrons peut-être dépasser la dialectique.

Caractère général du Parménide.

De l'Un sans l'être de la République à l'être sans

l'Un tel qu'on pourrait l'apercevoir d'après quelques passages du Sophiste, Platon se meut facilement, faisant voir entre les deux termes ce qui constitue l'un étant, le mixte essentiel. En mettant chacune de ces deux affirmations (l'être sans l'un et l'un sans l'être) à leur place, en triant parmi les attributs qui peuvent être attribués à « l'un étant », en faisant apparaître dans le non-être un être comme dans l'être un non-être, en dégageant une théorie des idées et de la matière, on arrive à comprendre comment on pourra fonder une science, en même temps qu'on voit comment on pourra s'élever au-dessus d'elle.

Ainsi, l'ineffabilité de l'Un, qui est position absolue, et négation absolue, la possibilité cependant, en l'envisageant d'une certaine façon, de dire quelque chose sur les choses, la transcendance et l'immanence de cet Un, la nécessité de la dialectique, et pourtant l'évanouissement dans l'instant de cette dialectique même, tout cela est indiqué dans le dialogue.

De la transformation des idées d'être, d'unité et d'idées.

L'idée de l'un est le principe des idées, et les idées sont les principes des choses ; mais cette idée de l'un, si nous voulons la saisir, nous la voyons se développer en des séries infinies de raisonnements, ou se résorber dans le silence ; nous voyons que l'Un est donc autre chose qu'une idée au sens ordinaire du mot, qu'il

faut pour dire que l'on a une idée de l'un donner un sens spécial au mot idée, comme le montre l'ensemble du dialogue, ou un sens spécial au mot un, comme le montrent la seconde hypothèse et ses conséquences, à moins que l'on ne préfère dire qu'il n'y a pas d'idée de l'un, comme tend à le montrer la première hypothèse.

Des trois termes : être, un, idée, ni l'un ni l'autre ne sont ce qu'on pense d'ordinaire. Et non seulement pour les saisir il faut se débarrasser de l'espace, mais encore il faut, soit prendre « du temps » — ce temps même du dialogue —, soit passer hors du temps. Ou plutôt encore, nous devons en quelque sorte faire coïncider, par un effort que nous aurions bien de la peine à définir, la dialectique, et une sorte d'intuition instantanée. Si profonde fut chez Platon l'union du raisonnement le plus souple et le plus serré en même temps, et d'une sorte de folie divine.

Le dialogue est intitulé : Le Parménide, ou sur les idées ; ce second titre étant « très ancien » nous dit Proclus ; ces titres semblent au moins au premier abord, d'après ce que nous venons de dire, une sorte de masque. La doctrine attribuée à Parménide pourrait apparaître comme une transposition sur un plan supérieur de la doctrine héraclitéenne, et ce que le dialogue semble démontrer au sujet des idées, c'est, d'une part, qu'il doit y avoir logiquement des idées de toutes les choses, même les plus méprisables, et, d'un autre côté, qu'il n'y a pas d'idée des choses les plus augustes, qu'il n'y a pas d'idée de l'Un. Or, nous

l'avons dit, entre les éléates et Socrate, si opposés qu'ils fussent sur certains points, celui-ci opposant au monisme matériel de ceux-là un pluralisme spirituel, il y avait du moins un point commun : l'un était une idée, l'idée était une unité. Dans le Parménide, il semble d'abord que ni l'un n'est une idée, ni l'idée n'est une unité. L'un est au-dessus de l'idée, dit la première hypothèse, la véritable idée est mouvement, dit l'ensemble du dialogue, qui pourrait donc être intitulé, semble-t-il, « L'Anti-Parménide, ou contre les idées ».

Mais l'art de Platon a consisté précisément à transformer peu à peu les objections en preuves ; les objections de Socrate deviennent une affirmation nouvelle de la dialectique, et les objections de Parménide une affirmation nouvelle des idées. Il est vrai que la dialectique et les idées sortent toutes deux transformées de ce creuset, où l'alliage platonicien a brûlé méthodiquement. La dialectique, de destructrice, devient positive, par là même qu'elle se fonde sur les idées ; les idées, d'immobiles, deviennent mouvantes, par là même que ce sur quoi elles se fondent, c'est la dialectique.

Puis nous apprenons que dans l'entre-deux, entre l'un et le néant absolus, existe une sphère de l'Un multiple, celle qu'explorent le Sophiste, le Philèbe, le Timée, où l'idée mouvante et l'unité multiple semblent se rencontrer, où les grands genres communient. Le Parménide, en même temps que le manque d'analogie de l'un par rapport à l'être, n'avait-il pas mis

en relief leur communion : l'être est un, est multiple, est non-être ?

*L'interprétation néo-platonicienne
et les interprétations modernes.
Conclusion.*

Les néo-platoniciens pouvaient donc assez légitimement, en un sens, faire de l'un au-dessus de l'être une première hypostase, et de l'un multiple la seconde. « S'il faut dire ce qui nous paraît absolument vrai, écrit Proclus, il faut s'exprimer suivant l'exégèse de notre grand conducteur, et dire qu'il commence à partir de l'un, qu'il court en remontant de l'ἓν ὄν à l'ἕν, montrant clairement que ce qui est essentiellement un, signifie seulement : un, et l'arrachant de l'être, et comment en deuxième lieu, à partir de cela, le ἓν ὄν par l'abaissement, va vers le εἶναι, car le ἓν est meilleur que l'ἔστι. » (V, 323, 324, VI, 4.) Leur tort est d'avoir transformé les hypothèses en hypostases, les jugements hypothétiques en jugements catégoriques, les idées lancées et se mouvant en idées immobiles. Leur tort est aussi par là même de n'avoir vu que quelques aspects des résultats et même du contenu des hypothèses pleines chacune d'idées diverses. De la seconde sortira l'idée de la dyade définie, de la dyade indéfinie, aussi bien que celle de la communication des genres ; la première est une affirmation et une négation, et l'une à cause de l'autre, de l'un au-dessus de l'autre, de l'un au-dessus de l'être. Leur tort est en-

fin de s'être attardé un peu complaisamment aux sombres splendeurs qui rayonnaient pour eux de la première hypothèse.

Tandis que les anciens voyaient dans la première hypothèse le fond même du Parménide, les modernes, au contraire, ont fait voir, en général, que c'est vers la deuxième que tend tout l'effort du dialogue. Faut-il cependant abandonner complètement l'idée des commentateurs anciens ? Nous ne le croyons pas, pas plus que nous ne croyons qu'il faille en rester à la seconde hypothèse. Car ce n'est pas en elle, mais plutôt dans ses conséquences, que se révèle la pensée platonicienne.

C'est seulement en introduisant l'Un dans un réseau de relations que nous pourrons le penser, ainsi que Jackson et Natorp l'ont bien vu ; mais peut-être faut-il dire aussi que l'Un dépasse les relations même, et c'est ce que vient nous rappeler la première hypothèse ; pour négative qu'elle soit, nous avons vu à plusieurs reprises qu'elle renferme cependant une vérité positive.

Que l'un soit ou ne soit pas, — dans les deux cas, si on se reporte à la première hypothèse, il n'est pas, en même temps qu'il est ; il ne paraît pas, en même temps qu'il paraît. De cet un séparé, il n'y a ni connaissance ni opinion, qu'il soit ou qu'il ne soit pas, au sens ordinaire des mots : connaissance et opinion.

Que l'un soit ou qu'il ne soit pas, dans les deux cas, si on se reporte à la deuxième hypothèse, il n'est pas,

en même temps qu'il est ; il ne paraît pas, en même temps qu'il paraît. Mais cette fois ce non-être et ce non-apparaître ne sont plus des négations absolues ; et bien que la seconde hypothèse ne semble pas en elle-même plus satisfaisante que la première, elle permet pourtant d'entrevoir une façon de justifier la connaissance et l'opinion, — alors que par la première on ne pouvait entrevoir — d'ailleurs d'une manière bien incertaine aux yeux de l'intelligence — que la justification de ce qui est au-dessus de la connaissance et de l'opinion.

La quatrième, la sixième, la huitième hypothèse sont les suites de la seconde. Par elles sa forme se dessine, et son non-être accroît peu à peu son poids. Les différences qu'elles apportent, les négations qu'elles entraînent sont des différences fécondes, des négations positives. Une théorie de la science et de l'apparence peut être fondée.

La cinquième, la septième, la neuvième hypothèse se rattachent à la première. Plus on fait d'efforts pour saisir par l'exercice éristique cette parcelle inestimable de vérité que contenait la première hypothèse, plus on s'efforce de voir, par un acte de vision évidemment impossible, les relations de ce qui est au-dessus des relations avec le multiple, plus cet être qui est au-dessus de l'être paraît s'échapper, ne laissant plus voir que son aspect négatif, qui lui-même a d'après nous une grande valeur.

La pensée de Platon trace de grandes courbes, allant de l'Un purement un à l'Un qui est, et aux

autres, et au non-être, et dans l'acte même par lequel elle décrit ces courbes, elle s'enrichit d'éléments multiples.

Ou bien nous la comparerons à un sculpteur s'attaquant à un bloc rocheux ; au premier coup, voulant épuiser en un acte toute la pensée qui est en lui, il n'arrive qu'à faire jaillir du bloc des éclats sans forme et une étincelle ; ce n'est en aucun des morceaux de cette pierre que sa pensée pourra se réaliser ; elle n'apparaîtra dans ce premier moment que par le vol en éclats de ces morceaux dispersés, et par l'éclair, un sans attributs, qu'elle projette. Puis, il s'attaque de plus près à la masse granuleuse d'où l'être et l'un mêlés tombent dans un désordre extrême ; mais peu à peu, et bien que les coups dont il frappe semblent d'abord comme sans lien, ou que trop rapides ils fassent jaillir à nouveau les étincelles, voici que l'on distingue dans cette matière même une forme, que l'on discerne des traits, par rapport auxquels la matière apparaît comme quelque chose d'autre ; que l'on voit circuler le mouvement et la vie. Et, sans doute, si on frappe de nouveau à tort, tout semblera disparaître ; mais il n'en sera rien ; l'inattention du sculpteur a fait que des morceaux de pierre se sont éparpillés ; on reconnaît cependant encore en eux quelques traits, des apparences de traits. Mais reportons nos yeux maintenant sur la figure même ; elle apparaît une et multiple, pleine de vie et de repos, elle a la mobilité de Poseidon et le calme d'Héra ; et le néant que sont ses yeux est le signe de la plénitude de son regard.

L'ombre autour d'elle s'est orientée et n'est plus une ombre quelconque, mais l'obscurité particulière, le néant qui n'est pas un néant, et qui est lié à son pur éclat. A ses pieds, ces morceaux mêmes, nombreux à l'infini, font valoir sa finitude, comme sa finitude fait voir l'âme infinie du sculpteur.

Dans ce Parménide en apparence sans forme, c'est l'idée de la forme qui s'est constituée.

Ou encore, tandis qu'une des mains du joueur de cithare va du grave à l'aigu, parcourant la dyade, ou plutôt la constituant dans son mouvement même, l'autre impose son motif peu à peu, et la phrase indéterminée d'abord se détermine, et tandis que nos yeux ne voient que des cordes vibrant en tous sens, l'idée de la mélodie se présente à nos esprits.

Ce que Platon a voulu tenter, c'est faire de nous les assistants de l'acte de celui qui dessine, ou sculpte, ou joue de la cithare, de celui qui est à la recherche de la sagesse. De ce point de vue, il ne serait peut-être pas tout à fait faux de dire avec Stallbaum que le Parménide nous présente le Philosophe, comme le Sophiste et le Politique sont décrits dans les deux dialogues qui portent ces noms. S'il fallait définir le non-être pour définir le sophiste, il fallait définir l'être pour définir le philosophe ; et l'entreprise n'était pas plus aisée, comme nous l'a dit Platon. Il a voulu nous faire parcourir à sa suite les détours de sa pensée à la recherche de l'être et de l'un. « Il a vu, dit Proclus, combien est long le voyage de l'âme, non seulement dans les sensations et les imaginations et les

opinions, mais aussi dans les déroulements dianoétiques eux-mêmes des raisonnements » (V, 318).

Il y a des moments où les chemins sur lesquels on s'aventure paraissent tous barrés. C'est dans cette fermeture des voies que consiste en grande partie l'œuvre du Parménide. Il engage dans une impasse; c'est ainsi qu'à la fin de la première partie, on voit fermées les voies du matérialisme de l'idée et de l'idéalisme subjectif, et à la fin des deux premières hypothèses l'idéalisme transcendant et une théorie de la communauté immanente semblent inacceptables. Mais la seconde partie prise dans son ensemble révèle que l'esprit en restant dans cette impasse s'en libère par là même qu'il la pense, — et que toutes les voies sont libres — celle qui conduit au néant comme celle qui conduit à l'être.

Et si les deux hypothèses apparaissent comme fausses en un sens, à cause de la matérialité qui y est incluse, et à cause de leur caractère trop absolu (car la seconde ne pose-t-elle pas d'une façon trop absolue la thèse de la relativité ?) s'il faut dépasser l'idée de séparation et l'idée de mélange, le « diacritisme » de l'une et le syncrétisme de l'autre, il faut cependant se servir de ces deux hypothèses même pour se représenter si vaguement que ce soit le repos et le mouvement des idées, pour nous placer devant ce miracle essentiel après lequel le monde cessera de nous apparaître comme miraculeux.

Le dialogue lui-même apparaît dans son ensemble à certains commentateurs, nous dit Proclus (VI, 17

et 18), comme une sorte de monde où le principe restant le même, des conséquences diverses s'ensuivent, et où leur diversité est régie par un mouvement unique de la pensée.

Comprendre le Parménide, c'est donc suivre un mouvement ou plutôt plusieurs mouvements de la pensée, tourbillonnant en quelque sorte sur elle-même, prouvant à la fois la transcendance et l'immanence de l'un, l'ἐπέκεινα, faîte étincelant dont nous aspirons en vain à redescendre, et la κοινωνία, le caractère absolu et le caractère relatif de la négation comme de l'affirmation, poursuivant le chemin des hypothèses diverses pour se débarrasser de toutes les hypothèses et pour les rassembler toutes, et au bout de cette πλάνη voulant condenser dans un instant, dans cette chose absurde qui n'a pas de place dans le temps, le développement même du temps. L'effort de la dialectique serait de s'achever et de s'annihiler dans l'instant, comme dans le τρίτον, de façon qu'on ne passât plus du blâme à la louange, d'une thèse à une autre, de l'affirmation à la négation, mais que la pensée les contînt en soi en même temps. Et ce tourbillonnement n'est pas vain : l'idée d'un monde ordonné se constitue dans ce désordre ; au néant de la première hypothèse, au chaos de la seconde, à l'éclair de la troisième succède l'ordre. L'absolu reste, impensable et présent. Mais relativité et spiritualité ont été en même temps affirmées.

Et de ces déroulements, de ces déchirements de la connaissance indivisible, pour parler encore comme

Proclus, il reste en nous quelque chose d'éternel, suivant les termes du Philèbe : ἀθάνατόν τε καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν.

NOTES

(1) Proclus, édition Cousin, IV, 72, rapproche cette expression de celle qui est employée au début du Sophiste, précisément au sujet d'un compagnon de Parménide.

(2) D'après Proclus, Adimante et Glaucon sont les frères de Platon, fils de Perictioné et d'Ariston (IV, 67). Stallbaum discute longuement cette opinion.

(3) Proclus nous dit : IV, 13 : « Pythodore, fils d'Isoloque, auditeur de Zénon, comme le rapporte aussi l'Alcibiade ».

(4) Si prodigieuse que soit la mémoire des personnages socratiques (cf. Proclus, IV, 84), n'y a-t-il pas ici l'indication que les choses qui vont être dites ne sont que des fictions? Cf. Athénée. Deipn., XI, 85 ; cité Stallbaum, p. 296. Cf. Théétète, 142, 143.

Proclus, IV, 13, a bien vu l'emboîtement des diverses scènes ; il y a, dit-il, une première rencontre, celle de Parménide et de Zénon avec Socrate ; puis une deuxième, celle de Zénon et de Pythodore ; puis une troisième, celle qui a lieu chez Antiphon et où celui-ci rapporte à Céphale et aux philosophes de Clazomène ce que lui avait raconté Pythodore ; la quatrième et la dernière est le récit fait par Céphale des discours qui lui avaient été transmis par Antiphon.

Il semble que l'entretien entre Zénon, Parménide et Socrate auquel font allusion le Théétète et le Cratyle soit dans son genre une sorte de mythe. A. E. Taylor, Varia Socratica, soutient pourtant qu'il n'est pas impos-

sible que cette rencontre ait eu lieu. De même Mind, 1896, 301. On sait que Théétète, 183 E, et Sophiste, 217 C, font allusion à cette rencontre.

Pour Proclus, tout le dialogue doit être interprété symboliquement ; la rencontre des Ioniens et des Clazoméniens signifierait que la vraie philosophie doit être l'union des principes de ces deux écoles.

Il pousse son symbolisme aussi loin que possible. L'Ionie est le symbole de la Nature, l'Italie celui de l'Essence supérieure, Athènes celui du milieu. Les Clazoméniens sont multiples ; Adimante et Glaucon signifient la dyade ; Parménide l'Un parfait.

Il y a beaucoup d'ingéniosité mêlée à une foule d'extravagances et d'erreurs, dans le commentaire de Proclus. Il est ingénieux de faire remarquer comment la philosophie d'Athènes s'efforce d'unir les idées de l'Ionie et celles de l'Italie, en redressant les unes, en révélant ce qu'il y a de vrai dans les autres. Proclus lui-même remarque d'un mot que, d'une façon générale, ses interprétations vont peut être trop dans un sens théologique (cf v, 217), de même que celles de son maître Syrianus.

En beaucoup d'endroits, ce commentaire est d'une valeur très douteuse, mais tous ses défauts, son symbolisme exagéré, qui conclut des 40 ans accordés à Zénon, à 40 arguments invoqués par lui, ses contradictions, — la jeunesse de Socrate est signe de supériorité, la vieillesse de Parménide également, — sa conception des idées, son contresens sur les relations entre les théories de Zénon et celles de Parménide, et dans le dialogue et dans l'histoire, tout cela n'empêche pas qu'il n'y ait des interprétations précieuses et des passages d'une vraie beauté.

Pour le style, il s'est efforcé avec bonheur de définir ce qui distingue le Parménide des autres dialogues, ce caractère simple et maigre, pur et ramassé, rapide, ces paroles qui ne font pas de façon, belles par leur naturel même (IV, 38, 63, 78).

Sur l'introduction du Parménide, voir la remarque de Wilamowitz, II, 20. Sur le style Wilamowitz, I, 451, 561.

(5) Il le faut, remarque encore Proclus, car la théorie qu'il soutient est une théorie inadéquate, d'après Platon ; et en deuxième lieu, le jeu dont il va sans doute s'enthousiasmer est, d'après le Philèbe, un jeu qui enthousiasme les jeunes gens.

(6) Proclus est d'un avis différent : il y a dans le discours (λόγος), d'après lui, trois hypothèses, « celle que nous venons de dire, puis celle qui consiste à dire que si la même chose n'est pas semblable et dissemblable, les êtres ne sont pas multiples » ; et la troisième constitue la περιφορά ou συμπέρασμα ou πρόληψις.

(7) Stallbaum ne tenant pas compte des explications de Proclus, ne voit pas la raison de cette affirmation. Voir aussi Taylor, Mind, 1903, p. 9.

(8) διαμάχεσθαι. Cf. Proclus, IV, 105.

(9) Bien que Proclus fasse remarquer que, d'après Callimaque, ils participaient aux idées des pythagoriciens.

(10) Proclus, IV, 6. On disait que « si Parménide existe, Zénon n'existe pas, ou que si Zénon existe, Parménide n'existe pas ». (IV, 6.) Cf. IV, 132. Il n'y a qu'à voir dans Aristote « les arguments que le chien et l'homme sont un, et le ciel et la terre, et que tout est un, le blanc, le noir, le chaud, le froid, le lourd, le léger, le mortel, l'immortel, l'irrationnel, le logique ; et que tout est un et non un, que l'un est divisible et continu », etc...

(11) « L'écrit est fait pour contredire ceux qui affirment le multiple », dit Zénon ; le mot ἀντιλέγειν a son importance ;

c'est celui duquel certains disciples des sophistes (ἀντιλογικοί) tiraient leur nom.

(12) Cf. Proclus, IV, 149. Dans l'école de Parménide, liée, nous le savons d'autre part, à l'école de Pythagore, on trouvait une théorie des idées, V, 4.

(12 *bis*) Proclus IV, 59. « Socrate contemplant la multitude des idées. »

(13) Phédon, 102 B, 66 A, 78 D, 100 BC, 74 A et 475 D, Symp., 211 A, B, Rép., 479 E, 524 D.

(14) Proclus, IV, 168.

(15) Proclus, IV, 177.

(16) L'idée de ressemblance joue de même un rôle essentiel dans le néo-réalisme de Russell (et de Perry).

(17) Proclus, IV, 124. « Il avait l'habitude de faire remonter vers l'hypothèse des idées, et en partant de ce qui existe dans le multiple, d'aller vers ce qui existe avant le multiple.» 126 : « Socrate opère une conversion du multiple vers l'Un parménidien ».

(18) Socrate se distingue de Ménédème et de Stilpon, par cette affirmation.

(18 *bis*) Proclus remarquant l'expression « ἓν πολλά » dit : « Ici, sans addition du καί » (σύνδεσμος).

(19) Le mot κίνησις rappelle un des points principaux de la discussion de Zénon : « Il montrait que la même chose, et suivant le même aspect, était en repos et en mouvement si le multiple ne participait pas de l'un. »

(20) « Il ne dit pas : les unes par rapport aux autres (ἀλλήλοις), remarque Proclus, mais en elles-mêmes, de façon que nous voyions chacune à la fois séparée et mêlée ».

(21) Proclus cite les différentes interprétations données par les commentateurs. Certains pensent que Socrate est favorable à l'affirmation d'une communication entre les idées ; d'autres, envisageant les idées dans leur pureté, voient dans les paroles de Socrate la négation de leur communion. « Car nous sommes dans l'étonnement devant ceux qui entreprennent des choses impossibles, parce qu'ils n'ont pas conscience de leur impuissance. » D'autres, se tenant à égale distance de ces deux écoles, disent que Socrate se borne ici à interroger. Enfin Proclus donne l'interprétation syncrétique de ces sages bienheureux auxquels il se rattache. « Socrate se refuse à reconnaître le mélange des idées et appelle le discours qui se tourne vers ce mélange un miracle ; puis, regardant de nouveau vers un autre point, il se demande avec étonnement quel serait le philosophe qui pourrait arriver à démontrer une pareille chose ; en troisième lieu, se tournant avec ardeur vers ce discours très vrai, il appelle très aimable celui qui pourrait faire cette démonstration. » D'abord négation, puis soupçon d'une haute vérité, puis affirmation. « Et tout cela va ensemble, la négation, le soupçon et l'espoir. » Cf. p. 202, 194.

(22) Cette attaque ne fut pas dictée par un vain amour de la contestation (φιλονείκως), comme semblait le dire Zénon, mais fut bien un acte de courage (ἀνδρείως). Proclus IV, 217.

(23) Stallbaum, p. 44. Cf. Stallbaum Alcinoüs de Platon. Dogm., 9.

(23 *bis*) Sur l'idée du feu, Timée, 49, 51 b. Philèbe, 29 s. s. q. Wilamowitz, I, p. 349.

(24) Les interprètes de l'antiquité avaient longuement discuté sur le passage. Proclus, v, 93. Cf. Taylor, Mind, 1896, p. 305. Cf. Pol., 266 d et Soph. 227 a, b.

(25) Proclus, v, 93.

(26) Proclus, v, 94, 96, 98, 107, 111, 115, 116, Cf. IV, 8, 9, 146, 194, 201.

(27) Cf. Philèbe, 15, Ar. Mét., livre XII, 269.

(28) Proclus, v, 128.

(29) Cf. Philèbe, 15.

(30) Proclus, v, 98.

(31) Proclus pense, d'autre part, que la comparaison est empruntée à Zénon qui avait dit que la blancheur est présente à nos yeux et aux antipodes comme l'est le jour, v, 101.

(32) Sur le mot ἡδέως, Proclus, v, 103.

(33) Proclus, v, 117.

(33 *bis*) Diès, Notice, p. 26.

(34) Proclus, v, 114, 115.

(35) Proclus, v, 89, 109, 110.

(36) Proclus, v, 113.

(37) Proclus, v, 114, 115.

(38) Proclus, v, 120.

(39) Cf. Rép., x, 597 sqq. Diès, Notice, p. 22, a relevé la similitude d'expression ἀναφανείη, ἀναφανήσεται. Il faut observer cependant que la similitude est plus apparente que réelle.

(40) D'après Proclus, Platon tend à nier le regrès à l'infini. v, 134, 138.

(41) Proclus, v, 140.

(42) Pour une définition du νόημα, cf. Proclus, v, 141. Sur les interprétations subjectivistes de ce passage, v, 150.

(43) Proclus, v, 140.

(44) Proclus compare le passage à ce qui est dit dans le Théétète au sujet de la δόξα, v, 152.

(45) Telle est l'interprétation de Ritter.

(46) Proclus expose ainsi le raisonnement : Si les εἴδη sont des νοήματα, il faut qu'ils aient les propriétés des νοήματα, c'est-à-dire qu'ils pensent ; et les choses d'ici-bas, si elles participent aux νοήματα, doivent penser, v, 153.

(47) Proclus, v, 153, 154, 157.

(48) Proclus, v, 148, 152, 153, 158. Il est curieux de

confronter à la conception cartésienne la conception de Proclus : v, 154. « Il ne faut pas commencer à partir des choses qui pensent, mais à partir des choses qui sont pensées, afin qu'on ait la cause et des choses qui pensent et des choses qui ne pensent pas. Car à toutes l'être est commun ; mais la pensée n'est pas commune à toutes. »

(49) Proclus, v, 159.

(50) Proclus, v, 159, 161. Proclus rapproche l'emploi de ce terme ici de son emploi dans le Timée et le Philèbe.

(51) On pourrait rapprocher dans une certaine mesure, de ce que nous disons, ce que dit Proclus, ; car s'il y a bien rapport du modèle à l'idée, il n'y a pas de rapport de l'idée au modèle ; v, 166, 167, 170.

(51 *bis*) Teichmüller, suivi par M. Chevalier, a bien mis en lumière le double caractère de l'idée, immanente et transcendante.

(52) Cf. Natorp., p. 239.

(53) Cf. des idées assez analogues, Proclus, v, 176, 178.

(54) Cette remarque semble confirmée par Proclus qui interprète cependant d'une façon un peu différente : v, 201.

« Parmi les idées, les unes sont plus séparées les unes des autres et conservent leur pureté ; les autres sont plus unies les unes aux autres. »

(55) Le doute subsiste toujours sur la nature du rapport des idées et des choses.

(56) Maître et esclave sont, dit Proclus, des exemples particulièrement bien choisis ; les idées, les dieux, l'âme sont des maîtres ; le corps, suivant l'expression du Phédon, est esclave, v, 205.

(57) Proclus, v, 207, rapproche ce passage de celui du Phèdre sur la science divine. Cf. aussi Timée, 60 d.

(58) D'une façon générale, γένος et εἶδος sont synonymes (voir 134 B., 135 B).

(59) δεινότερον. Voir Proclus, v, p. 220.

(60) Pour Proclus, Platon ici encore fait entrevoir la science suprême, qui est, au regard de la science humaine, pure privation. v, 239, 240.

(61) Sur ἠσθῆσθαι, cf. Proclus, v, 259.

(62) Sur διευκρινησάμενον, cf. Proclus, v, 250.

(63) Proclus a récapitulé, en partant de sa propre conception, les enseignements de la première partie : l'idée ne participant ni par le tout ni par les parties n'est pas un corps ; elle n'est pas du même rang que ce qui participe d'elle, car l'argument du troisième homme prouve qu'il ne faut rien admettre de commun entre elle et ce qui participe d'elle ; elle n'est pas un νόημα ; elle n'est pas une εἰκών, mais un modèle ; elle n'est pas connaissable par elle-même, mais par ses images, v, 195. Cette interprétation, qui reste très discutable, surtout si l'on fait intervenir comme Proclus le fait, l'affirmation d'une causalité, et d'une omniscience de l'idée, a du moins le mérite de faire apparaître un ordre parmi des questions parfois si abruptement posées.

(64) Proclus, v, 244.

(65) γύμνασαι. Le mot est employé aussi dans la République. Proclus s'autorise de cet emploi identique pour identifier les procédés du Parménide et la dialectique. Mais il cite l'opinion des commentateurs qui n'admettent pas cette affirmation. Ἕλκυσον voir Proclus, v, 267. Ἀδολεσχίας. Proclus cite à propos de ce passage l'ἀδολέσχης ἀνήρ dans le Théétète (51), le Phédon, 70 b, et le vers attribué à Eupolis: μισῶ δὲ καὶ Σωκράτην τὴν πτωχὸν ἀδολεσχίαν.

(66) Tennemann, qui a vu un des premiers le sens général du dialogue, a rapproché le Parménide du Cratyle et du Phèdre. Proclus rapproche, IV, p. 41 et 42, Parménide et le Phèdre. Cf. IV, 49. Il distingue de la dialectique positive du Phédon cette sorte d'antilogie employée dans le Gorgias et le Protagoras.

(67) Cf. une idée analogue, Proclus, VI, 52. Wilamowitz tendrait à dire que cette fausse dialectique est une déformation de la dialectique de Platon, plutôt qu'à voir dans la méthode de Platon une purification de la dialectique usitée déjà.

(68) Taylor, 1896, p. 300, 324. Brochard, p. 117.

(69) Cf. Timée : νοήσει μετὰ λόγου ληπτὸν τὸ ὄντως ὄν.

(70) Cf. Proclus, IV, 83, 111, où il emploie le mot d'hypothèses à propos des Eléates. Voir Diès, notice, p. 20, sur les Mégariques qui attaquent non les prémisses, mais les conclusions (Diogène Laerte, II, 107).

(71) Marck, p. 96. Cf. Proclus, IV, 49, 146, V, 21.

(72) Taylor Varia Socratica. I, 75 et passim, Burnet, From Thales to Plato, 162, 163. Wilamovitz, II, 150.

(73) Stallbaum, édition du Parménide, p. 68, 69.

(74) Cf. les discussions de Natorp.

(75) Proclus, IV, 83, 111.

(76) Proclus, V, 282.

(76 *bis*) Proclus, V, 323.

(77) Proclus, IV, 10.

(77 *bis*) On s'explique par là que certains avaient voulu voir dans le Parménide une théorie des catégories. Voir Alcinous cité, Stallbaum, p. 774. Cf. Proclus, VI, p. 54, 56 et 190.

(78) Proclus, IV, 42, s'oppose à ces commentateurs. V, 306 : « Cette méthode, nous dit-il, n'a pas été employée par les disciples de Platon, car nous laisserons de côté Ammicartos ».

(79) Sur διόψεσθαι, voir Proclus, V, 300.

(80) Sur ἀμήχανον et πραγματεία, voir Proclus, V, 303.

(81) Proclus, V, 315.

(82) Voir Proclus, V, 316, 317, le commentaire du passage sur le cheval d'Ibycus.

(83) Cf. Proclus, V, 274 : Si Platon a employé le mot

πλάνη, c'est, dit-il, que la méthode ne consiste pas seulement à voir comment il faut démontrer le vrai, mais aussi comment il faut contourner les mensonges. Cf. v, 318 : « Comme quelque Ulysse ».

(84) Cf. Horn, p. 168. Taylor Varia Socratica, p. 84. Reinhardt Parmenides und die Grieschische Philosophie, 1916, Bonn.

(85) Voir Proclus, vi, 50, sur le « redressement » de Parménide par Platon, et v, 322, où il écrit : « Quelques-uns ont dit que Platon, rectifiait Parménide ». Il ajoute que Parménide avait une doctrine secrète qui coïncidait avec celle de Platon. Cf. aussi vi, 112, 117.

(86) Cf. Aristoclès, dans Eusèbe, Prép. Ev., xiv, 17 : Καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι. Diogène Laerte, ii, 106, sur Euclide, Τὰ δε ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. Mais Wilamovitz-Mœllendorf fait observer que ces formules sont des formules éléatiques, appliquées rétrospectivement aux Sophistes ; comme le montre, dit-il, le mot « ἕτερον », Platon, ii, 246. Il y a donc sur ce point une discussion possible.

(87) Il n'y a pas lieu de discuter ici la question que pose Stewart : l'un est-il le système des Idées, ou une des idées, ou la pure notion d'unité ? De même que pour l'expression « les autres choses », l'expression « l'un » doit être prise dans un sens aussi général, et, pourrait-on dire, aussi vague que possible.

(87 *bis*) Wilamowitz, ii : « Seule, la théorie platonicienne est possible, qui permet à l'être d'être à la fois dans un repos éternel et dans une activité éternelle ».

(88) Cf. Wilamovitz, i, 353.

(89) Diels, I, p. 316, fragment 6.

(90) Voir 87 *bis*.

(91) Proclus, IV, 8.

(92) Marck, p. 100, 101.

(93) Schleiermacher et Stallbaum ont vu que les apories du dialogue dépendaient en grande partie des sens divers du mot être. Par exemple Stallbaum, p. 320. Cf. Aristote, Soph. Elench., ch. 9 et ch. 23.

(93 *bis*) Cf. Théétète, 157 b.

(94) Proclus, VI, 5 et 6.

(95) Proclus, VI, 17.

(96) Proclus, V, 280.

(97) Proclus, V, 325. Le μὴ ὄν se dit dans un sens double. Cf. VI, 6. Proclus rapporte sur ce point l'opinion de son prédecesseur Plutarque : « S'il y a du μὴ ὄν relatif, il y a du sensible ; s'il n'y a pas d'ὄν du tout, il n'y a plus rien du tout ».

(98) Taylor Mind, 1896, p. 322, 323, 1903, p. 8. Cf. Stewart. Pl. Theory of Ideas, p. 80.

(99) Proclus, IV, 163, 165 ; Damascius, nos 33, 51, 52 *ter*, 92.

(100) Phèdre, 266 b.

(101) Par exemple, Proclus, IV, 164, 205, 207, 218 ; V, 72 ; VI, 15-18. Cf. Platon, Phèdre, 265 d, e ; Rép. 454 a.

(102) Voir sur cette dissociation le livre de Cornford, From Religion to Philosophy.

(103) Wilamovitz-Mœllendorf, I, 351.

(104) Proclus, V, 271 ; Cf. V, 318, 319.

(105) Sur l'emploi de ἄλλο, chez les Pythagoriciens, cf. Diels, I, 35, A 13, page 253, ligne 37. Proclus, VI, 14 et 27 ; « C'était une habitude chez les Pythagoriciens d'appeler un toute l'essence incorporelle et séparée, et d'appeler ἄλλα l'essence corporelle. » Damascius, 417, 306, 270, 452.

(106) Cf. Stallbaum, p. 114 sqq. Pour lui, ce sont les choses corporelles, du moins la plupart du temps. Il renvoie à Parménide 140 c, et Phédon, 102 b. Natorp soutient la même opinion pour des raisons différentes tirées de sa conception particulière du platonisme. Taylor, Mind, 1896, p. 324, tranche la question d'une façon très intéressante.

(107) Proclus, IV, 143, Cf. Ibid. , p. 147. « Zénon faisant la preuve à la fois pour les intelligibles et les sensibles ». Cf., Taylor, Mind, 1896, p. 324.

(108) Proclus, V, 160, 83, 96, 117. Sur les mots ἀρχή et ὑπόθεσις, voir Proclus, V, 321, et V, 323. Il fait remarquer, V, 320, que ces mots ne peuvent s'appliquer à rien mieux qu'à lui-même, l'un. Ne convient-il pas de commencer par l'hypothèse qui pose un commencement aussi primitif et une base aussi profondément enfoncée ?

Il ne faudrait sans doute pas parler de première hypothèse, de deuxième hypothèse. Malgré le passage, 142 d,

où Parménide parle d'un un qu'il suppose (ὑπεθέμεθα), et qui est non plus le ἕν du début, mais le « ἕν ὄν » ce sont partout les conséquences de l'hypothèse de Parménide, du « si l'un est », qui sont envisagées.

(109) On pourrait soutenir, en s'inspirant d'une indication de Wilamowitz, que le Parménide a été écrit pour servir d'exercice de dialectique, et que Platon réserve à ses disciples le soin de distinguer les sophismes et les raisonnements justes. Cf. Horn, pour qui plusieurs arguments sont faux, mais les conclusions vraies.

(109 *bis*) Cf. Taylor, Mind, 1896, p. 486, C. Ritter Inhalts darstellung, Brochard, 123, 127.

(110) Sur les définitions du rond et de la droite, cf. Brunschvicg. Etapes de la Pensée mathématique, p. 87, 504.

(111) Proclus, VI, 107, 108. Sur la définition du σχῆμα, cf. le Ménon, 76 a ; cf. aussi Stallbaum, p. 78 ; voir aussi le ἀσχημάτιστον du Phèdre, 247 c.

(112) Cf. la remarque intéressante de Taylor, Mind, 1896, p. 486.

(113) Proclus, VI, 204, 109, 48, 49.

(114) Par exemple, VI, 48, 49.

(115) Cf. Proclus, VI, 153, 154. Sur le mouvement, voir Théétète, 181c, D, E.

(116) Sur εἰ δὲ μὴ αὐτῷ, οὐδὲ αὐτό, cf. Proclus, VI, 179.

(117) Proclus rapproche l'emploi du mot πάθος fait ici, de celui qui en est fait dans le *Sophiste*.

(118) Proclus, vi, 108.

(119) Proclus rapproche ce passage de Timée, 38 b; mais, comme il le note, les deux passages s'appliquent à des termes différents.

(120) Proclus, vi, 249, pense que Platon songe à tous les modes étudiés auparavant, espace, mouvement, etc., et non pas seulement à ceux qui concernent le temps.

(121) Voir la note de Diès, p. 77 de son édition, et son renvoi à Charmide, 168 a-169 c. Il renvoie à Rép., 430 e, 438 b/c.

(122) Mind, 1896, p. 489.

(122 *bis*) Diès Notice, p. 32.

(123) Sur la façon dont sont présentées les démonstrations, cf. les remarques de Proclus, par exemple, vi, 106. « Avant de mettre en évidence ce point (Proclus parle de n'importe laquelle des affirmations par laquelle nous sommes passés dans le courant de la démonstration), il énonce la conclusion disant : « et il est sans formes », etc..., car il faut que la divination intelligible devance les raisonnements scientifiques, et cette mise en avant de la conclusion imite l'intuition de la raison qui saisit le tout en bloc », vi, 117; vi, 141, « imitant l'acte unique et d'un bloc de l'esprit ». Il note, vi, 159, que « les conclusions qui rassemblent concentrent après qu'on ait fait les divisions », vi, 187, que « l'on imite ainsi le cercle de l'acte intelligible ». Il lui arrive de comparer le procédé à la démonstration géométrique précédée du théorème, vi, 141.

Sur l'ensemble de la démonstration, cf. Proclus, vi, 41, 242.

(124) Taylor, Mind 1896, p. 489, 128. Damascius, n° 158.

(125) Proclus fait remarquer que les négations de la première hypothèse ne sont pas de pures privations, que le « il faut que » signifie une surabondance ». Qui dirait qu'il faut que l'âme s'ignore elle-même ?

(126) Proclus, vi, 252.

(127) Halévy, p. 174 : « Le rapport de tout à parties soulève des difficultés auxquelles Platon a déjà fait allusion dans le Protagoras (329 sqq.) et qu'il a développées sous des formes un peu différentes dans le Théétète (201 d sqq) et dans le Parménide», p. 175 : «L'erreur qui fait apparaître la difficulté comme insoluble consiste, précisément, à considérer comme un rapport intelligible le rapport de contenant à contenu ».

(128) Mind, 1896, p. 491 ; Damascius, n° 186, 187.

(129) Proclus pensait que dans la deuxième hypothèse il s'agissait de la dyade ; il donne de son idée une formule « théologique », vi, 202.

(130) Proclus, vi, 234 : Ce qui devient « ayant dix ans » devient plus vieux que « ce qui a neuf ans » ; mais « ce qui a neuf ans », dans lequel ceci devient, devient plus jeune que lui-même. Cf. vi, 238. Cf. Damascius, n° 391.

(131) Proclus, vi, 238, et Commentaire anonyme, vi, 289. Stallbaum, 161, 162.

(132) Sur les relations de la première et la deuxième hypothèse, Proclus, vi, 47. Les négations de la première sont les causes des affirmations de la deuxième, vi, 59, et v, 324. C'est en partant des affirmations de la deuxième qu'on arrive aux négations de la première, v, 324 ; le deuxième un est nécessaire pour que le premier reste vraiment ἀνυπόθετον. Cf Damascius, nº 89.

(133) Stallbaum pense que dans la deuxième hypothèse il s'agit de la dyade définie.

(134) Damascius indique quelque chose de semblable quand il dit que cet Un est appelé Un-être à cause de l'impossibilité où l'on se trouve de lui donner un nom qui lui convienne en propre.

(135) Cf. Stallbaum, p. 189. Prudenter vero hac in re explicanda mediam quamdam inter Heracliteos atque Eleaticos ingressus est viam.

(136) Wilamowitz, Platon, i, 389. Voir la septième lettre. Et Kirkegaard, Begriff der Angst, p. 80-82, note, 94, sqq.

(137) Pour Schleiermacher, pour Stallbaum, le dialogue est un ouvrage de jeunesse ; pour Uberweg, c'est un dialogue tardif ; et Tocco, ainsi que Teichmüller et Peipers, avaient soutenu la même idée. La stylistique de Campbell, ainsi que les travaux poursuivis après Campbell par Dittenberger, par Lutoslawski, par Natorp, par Ritter, viennent confirmer cette opinion, qui est également celle de Gomperz et de Raeder. Dès lors, il n'y eut plus de discussion possible que sur les rapports du Parménide avec les ouvrages de l'avant-dernière période platonicienne, en particulier avec le Théétète. La plupart des auteurs le regardent comme postérieur au Théétète. Wilamowitz-

Mœllendorf maintient son antériorité pour des raisons qui ne paraissent pas convaincantes. Certains, cependant, Bury et Apelt, recourent à l'hypothèse de la superposition de deux écrits, de la révision d'une œuvre de jeunesse. D'une façon générale, on semble d'accord pour le placer parmi les dialogues de la maturité et assez près de la vieillesse. Il fait partie du même groupe que le Théétète, le Sophiste, le Politique, postérieur sans doute au Théétète, — antérieur au Sophiste et au Politique. Il a dû être écrit après la République. Tout cela n'est sans doute que conjectures, si vraisemblables que soient celles-ci, et il n'y a aucune raison pour adopter la date de 369 donnée par Ritter.

Ce qui est certain, c'est qu'il marque une crise dans la philosophie platonicienne, comme Campbell l'a bien vu. Il est extrêmement difficile d'y voir, avec Jackson et Uberweg, une transformation qui se ferait dans le sens d'une séparation de plus en plus nette des idées et du monde sensible. Bien au contraire, il semble que la thèse de Lutoslawski, qui rejoint d'ailleurs certaines idées de Zeller, soit plus proche de la vérité, bien que l'auteur ne tienne pas assez compte de la nature réelle des idées platoniciennes.

D'autres questions se poseraient : le dialogue est-il bien de Platon ? Aristote ne le nomme pas ; mais, d'autre part, le Sophiste et le Théétète, et sans doute le Philèbe, contiennent des allusions au Parménide, qui font qu'il ne semble pas qu'on doive prendre en considération les athétèses de Socher, Ast, Ueberweg, et plus récemment de Kugler. La rencontre de Parménide et de Socrate a-t-elle pu se produire ? Faut-il donner une signification à la jeunesse de Socrate ? Il n'est pas inutile de citer le début des beaux articles de Taylor : « Il est peu de monuments de l'antiquité qui aient provoqué ou qui continuent à provoquer autant de discussions que le Parménide de Platon. Il n'est guère de questions — questions

de fait ou questions d'interprétation — soulevées par le dialogue, sur lesquelles des autorités compétentes n'aient soutenu des opinions directement contraires ».

Les interprètes ont dans les termes les plus divers insisté sur le caractère particulier du dialogue le Parménide. Horn, qui pourtant est arrivé à mettre de la clarté dans plus d'une des parties de l'œuvre, dit qu'on a d'abord l'impression d'un chaos parfait, d'un monde où les pensées de l'humanité saine sont « la tête en bas ». Gomperz dépeint la surprise du lecteur quand, après l'Euthydème, où les raisonnements éristiques sont tournés en ridicule par Platon, il voit le même Platon reprendre pour son compte de semblables raisonnements. Un des derniers en date, Wilamowitz-Mœllendorf, dont le Platon tout empli du profond sentiment de l'hellénisme restera un des plus beaux monuments élevés à la gloire du philosophe, parle d'un vrai moulin philosophique dont les pierres s'usent sans broyer aucun grain. Dialogue aussi non-platonique « unplatonisch » que possible, où il voit une imitation poussée dans le détail des procédés zénoniens. Grote avait vu là un jeu (comme Tennemann, Schleiermacher et Ast, mais ceux-ci, particulièrement Tennemann, n'avaient pas vu là uniquement un jeu). Apelt et Wilamowitz se sont efforcés de combiner — de façon d'ailleurs différente — l'idée de jeu et le caractère ésotérique du Parménide. Apelt, d'après lequel il ne faut chercher ici aucun profond mystère métaphysique, pense que si Platon fait dire à Zénon, dans le préambule, qu'une indiscrétion a fait connaître ses écrits, c'est que sous couleur de parler de l'œuvre de Zénon, Platon parle de la sienne : Platon veut faire entendre qu'une indiscrétion a fait connaître le Parménide, et une fois le dialogue rendu public, Platon l'aurait repris pour le travailler à nouveau et y aurait ajouté cette introduction. Pour Wilamowitz, ce jeu qu'est le Parménide aurait une utilité : il nous affirme que c'était un habile exercice rédigé par Platon pour que ses disciples de l'Académie

pussent dénicher des sophismes et y faire voir la connaissance imparfaite qu'a le jeune Socrate de la psychologie et de la théorie de la connaissance platonicienne. Ce qui fut pour les néo-platoniciens, Plotin, Jamblique, le saint Plutarque, Syrianus, Proclus, Damascius, un trésor de sagesse, ce qui servait de textes pour les commentaires les plus profonds où ils déroulaient la chaîne d'or des hénades et des triades, ne serait qu'un exercice d'école.

Quant à Gomperz, il essaie d'unir l'idée du jeu et celle du dialogue polémique. Pour quelques-uns, le dialogue est purement polémique, polémique dirigée contre Euclide, disent Herrmann et Stumpf, bien d'autres encore, contre une théorie antérieure soutenue par Platon lui-même, comme tendent à le dire Tocco, Marck et Burnet, contre Aristote, disent certains.

« Il y en a, dit Proclus, qui ont ramené tout le dialogue à un exercice logique. Et de ceux-ci les uns supposent qu'il est écrit contre Zénon ; les autres, que c'est un pur exercice de logique, où l'Un de Zénon ne joue pas d'autre rôle que le pêcheur à la ligne du Sophiste. Et d'autres y voient une recherche sur l'un, sur l'être, continue Proclus, et d'autres encore, comme Syrianus, y voient l'exposé des idées les plus secrètes de Platon. » Le problème se posait déjà dans l'antiquité, comme il se pose pour nous.

Sans doute, Proclus et ses maîtres, Plutarque, Syrianus, avaient eu l'idée de l'ordre qui régnait dans le dialogue ; ils avaient pensé que les hypothèses se rangent en deux groupes. Proclus écrivait que l'erreur commune des interprètes était de n'avoir pas vu que, parmi les hypothèses, il y en a de justes et il y en a de fausses, et qu'en particulier, le dialogue prouve que s'il n'y a pas l'Un, rien n'est. Et Damascius donne des indications semblables.

Tennemann, Wieckis, Ast, Suckow, Richter ont bien vu que Platon ne s'en tient pas à la première hypothèse comme certaines des théories des néo-platoniciens auraient pu le faire croire. Et depuis Hegel, — et même de-

puis Conti, tous les commentateurs modernes, Zeller, Susemihl, Teichmüller, Siebeck et d'autres plus récents, entre autres Apelt, Raeder, Horn, voient dans le Parménide l'affirmation de l'unité de l'un et du multiple. En Italie, Tocco développe la même conception, comme l'avait fait auparavant, et d'une façon très originale, l'abbé Conti. De même en France, Paul Janet ; de même en Angleterre, Ribbing, Bury, Taylor ; et même Archer Hind et Jackson qui ne nient nullement, tout en maintenant la transcendance des idées, cette union de l'un et du multiple qui, pour la plupart des commentateurs, est liée à leur immanence.

On trouve des idées analogues dans l'interprétation de l'école de Marburg (Cohen, Natorp, Auffahrt), qui pourrait apparaître comme une combinaison du Kantisme de Tennemann et de la théorie de la valeur de Lotze. Cette interprétation a le tort de n'envisager que le rapport de l'intelligible et du sensible, et non le rapport des intelligibles entre eux. Mais elle contient bien des éléments précieux, malgré son erreur fondamentale. Chez Hartmann et chez Marck, comme chez Natorp, cette hypothèse de recherche éclaire plusieurs points d'une façon intéressante.

Les deux parties sont sans lien réel, disent les uns ; la seconde n'est qu'une sorte de jeu et de gymnastique, comme Platon a soin de nous en prévenir. Gomperz, Raeder, Burnet, Apelt voient dans la seconde une contre-attaque de Platon ; attaqué par Zénon, représentant des Mégariques, Platon, par la personne de Parménide, leur maître, s'efforce de critiquer les conceptions des Mégariques, de sorte qu'elles n'apparaissent pas comme ayant plus de valeur que les siennes propres. D'autres voient dans la seconde partie une difficulté ajoutée aux difficultés de la première, et une nouvelle objection, la plus grave de toutes, à la théorie des idées ; et c'est la thèse de Brochard. D'autres enfin pensent trouver dans la seconde partie la réponse aux difficultés que la première avait soulevées. Une

des principales tâches que l'on s'est fixée dans cette étude, a consisté à montrer la façon complexe dont les deux parties sont unies. Il ne s'agit pas de chercher une transition, mais de voir les « fils mystérieux » par lesquels elles sont unies.

Et pourquoi l'exemple adopté ? Parménide aurait-il pu choisir toute autre idée, ou bien l' « Un » de son hypothèse est-il un exemple de choix, comme le dit Adolfo Levi, ou bien est-il tout autre chose qu'un exemple, et est-il relié aux discussions de la première partie par des liens très nombreux et très profonds, comme nous le croyons ?

Et de quoi s'agit-il dans cette deuxième partie ? Des relations du sensible et des idées, comme le pense Natorp, ou des rapports qui existent entre les idées, comme le pensent la plupart des autres commentateurs, et parmi eux Burnet ? Les deux problèmes pour Platon ne doivent pas être séparés, à notre avis.

Les controverses se poursuivent quand il s'agit, non plus du caractère du dialogue, non plus du lien des deux parties, mais de la valeur respective des hypothèses, et sur ce point un curieux renversement de conceptions s'est produit depuis les néo-platoniciens jusqu'à nous.

Les néo-platoniciens (suivis par Steinhart et dans l'ensemble par Fouillée), insistent sur la première hypothèse ; Paul Janet, un des premiers, — après Conti — met en lumière la valeur de la seconde, et d'un certain point de vue, on peut dire que l'explication de Fouillée est en recul par rapport à celle qu'avait donnée Janet dans sa thèse de doctorat. Sur ce point, les analyses de A.-E. Taylor ont confirmé plusieurs des vues de Paul Janet. D'autres accordent une importance éminente à la troisième hypothèse. Peipers et Siebeck ont pensé avec juste raison, croyons-nous, que la quatrième hypothèse est comme le cœur du platonisme.

Jackson soutient que Platon veut nous amener à une théorie du paradigmatisme, et une idée semblable se trou-

vait contenue dans les pages que Waddington a consacrées au Parménide, tandis que les autres interprètes pensent que le paradigmatisme est nettement condamné dans le dialogue.

Tandis que d'ordinaire, on voit, dans la première partie, une critique de la théorie des idées socratiques mal comprise, Burnet y découvre, non plus une objection contre le monde intelligible imaginé par les socratiques, mais une objection contre l'affirmation du monde sensible. Au sujet de la question relative au nombre des idées, tandis que la plupart des interprètes voient dans les mots du Parménide une invitation à l'augmenter, Burnet, sans doute influencé par Jackson, y trouve, à tort selon nous, l'affirmation qu'il faut le restreindre.

APPENDICE

Nous n'avons apporté de changement à notre texte tel qu'il était en 1923 que dans les pages où nous avons cité l'introduction de M. Diès au Parménide. Quant aux réflexions qui vont suivre, elles ont pour objet de fixer notre attitude par rapport à quelques lectures, — par rapport aussi à notre étude elle-même.

Et d'abord nous éprouvons le besoin de dire que sur quelques points nous avons peut-être trop théologisé, comme eût dit Proclus, et particulièrement dans les quelques pages consacrées à la septième hypothèse.

Nous en dirions volontiers de même, au moins jusqu'à un certain point, au sujet de la troisième hypothèse. Elle est, en réalité, très étroitement liée à la seconde, elle est une suite de la seconde. Il conviendrait même peut-être de ne pas la considérer comme une hypothèse séparée. Elle part des idées qui ont été développées par la seconde hypothèse ; elle montre que le mélange d'affirmations et de négations auxquelles aboutissait celle-ci, nous mène à des négations pures et simples, et que, par conséquent, la seconde hypothèse ne nous fait pas plus avancer que la première sur la voie de la vérité.

Peut-être, si la première hypothèse est une réfutation de l'éléatisme et la seconde de l'héraclitéisme, cette conséquence de la seconde hypothèse qui constitue la troisième est une réfutation de la théorie d'Empédocle, qui faisait naître l'un du multiple et le multiple de l'un.

Cependant, il faut tenir le plus grand compte, nous continuons à le penser, et de l'idée de l'ἐξαίφνης et de l'idée du μεταξύ qui est apparue dans la seconde hypothèse et qui réapparaît dans la troisième et dans la sixième. Dans cette dernière, celle-ci qualifie non plus, au premier abord tout au moins, un passage, mais le non-un, en tant qu'il est

entre la grandeur et la petitesse. On voit facilement que, dans l'esprit de Platon, cette idée se lie à celle du passage du grand au petit et réciproquement. On le voit d'autant mieux que l'idée du μεταξύ est reprise encore une fois dans la huitième hypothèse qui porte sur l'opinion.

Ce qui peut seulement étonner, c'est que l'égalité dans la sixième hypothèse soit attribuée au non-un.

Tentons un instant de replacer le dialogue dans la chaîne des dialogues et de montrer sa ressemblance avec le Théétète et le Cratyle (1).

Le Théétète approfondit l'ignorance socratique, puisque ce qu'on ne peut expliquer ici, — c'est non plus l'idée de beauté, ou l'idée de vertu, mais l'idée de science. Il apparaît d'abord comme ayant une signification purement négative. Et de même que le Protagoras montre qu'il y a des sciences qui ne peuvent s'enseigner, il semble dire que l'on ne peut formuler aucun jugement sur le jugement lui-même; — et cela est vrai en un sens. Mais a-t-on vraiment réfuté la définition de la science à l'aide du jugement vrai, si on a montré que le jugement vrai suppose la science ? N'a-t-on pas plutôt fait voir par là que la science est réminiscence ? A-t-on réfuté la possibilité du jugement quand on a montré le caractère inconnaissable des éléments ? ou Platon n'a-t-il pas voulu dire bien plutôt que le nom de Socrate ne tire pas sa valeur des voyelles et des consonnes qui sont ses composantes, mais de l'idée qu'il veut signifier ? Il est bien vrai qu'en un sens il n'y a pas de science de la science et qu'une épistémologie est impossible, et c'est d'ailleurs ce qui permet à la fois la poursuite du problème dans le Sophiste, et la création d'une science qui est à peine une science dans le Timée. Mais l'existence du jugement nous fait sentir l'existence des idées. Tel est le double sens du Théétète.

(1) Nous n'avons pas essayé de montrer les nombreux liens qui unissent le Parménide aux autres dialogues de Platon. Nous n'avons pu dire que quelques mots çà et là sur la façon dont il convient de le relier à la République, au Phédon, auquel il s'oppose en un sens, et qu'il continue en même temps (cf. Phédon 96 e, 102 D, 103 b), avec le Cratyle, avec l'Euthydème, avec le Théétète. Nous avons laissé dans l'ombre ses rapports avec le Protagoras et le Gorgias, ainsi qu'avec les Lois.

Comme le Théétète montrait que le jugement suppose la science, le Cratyle fait la même démonstration au sujet des noms. Par là même ils constituent des preuves du platonisme.

Mais les théories même qu'il critique, Platon les conserve en même temps, il saisit leur essence et l'élève en un domaine supérieur.

L'acte par lequel on détruit le sens matériel est l'acte même par lequel se construit le sens spirituel, grâce auquel on pourra ensuite revenir à une sorte de construction de la matière elle-même.

P. 17. — Sur les rapports du semblable et du dissemblable, cf. le Phédon 74 a-d. C'est l'inégal qui nous fait penser à l'égal, le dissemblable au semblable. Cf. sur ce point l'introduction de M. Robin, p. XXIX. Il est certain d'ailleurs que l'argumentation est employée ici pour une fin bien différente.

De même Phédon, 73 d-e et 74, le souvenir peut naître aussi bien du dissemblable que du semblable.

De même dans le Lysis, les amants sont à la fois semblables et différents, puis ne sont ni semblables ni différents.

P. 25. — Campbell rappelle comment l'Étranger d'Élée affirme qu'aux yeux de la science, le tueur de vermine est aussi bien un chasseur que le général, et comment il dit que dans la classification, il ne faut donner aucune préférence à ce qui n'est pas ridicule. (Rép., tome II, p. 40.)

P. 31. — Sur les rapports du grand et du petit, cf. Phédon et Rep. 438 b., Théétète, 154 c.

C'est un des points essentiels qui ont dominé l'évolution de la pensée du Platon, depuis l'idée d'une dyade en soi jusqu'à l'idée d'une dyade qui fait en quelque sorte les choses qui ne sont pas en soi.

P. 34. — Il nous paraît difficile de croire avec Wilamowitz que les objections soient considérées par Platon comme peu sérieuses.

P. 47. — Campbell (Edition de la Rép., tome II, p. 36-37) écrit que la thèse essentielle du Parménide est la nécessité de poser les Idées et de poser l'Un — quelles que soient les modifications que nous devions faire subir à notre conception des Idées et de l'Un. C'est bien mettre en lumière un des caractères essentiels du dialogue (Cf. Diès, Introduction au Parménide, p. 45, où la même idée est exprimée).

P. 47. — C'est donc, suivant la recommandation qu'il donne ailleurs, la voie la plus longue que suivra ici Platon. Il est curieux que ce soit l'ennemi de la πλάνη, que ce soit Parménide qui indique lui-même cette nécessité.

P. 58. — Il y a chez Héraclite des affirmations qui dépassent l'héraclitéisme, comme chez Parménide des affirmations qui dépassent l'éléatisme. On pouvait orienter la pensée héraclitéenne dans une voie différente de celle de Cratyle et qui aurait rejoint celle de Philolaos et même en un certain sens de Parménide, à condition que ce dernier soit compris d'une façon vivante et souple.

On trouve dans les fragments d'Héraclite une théorie de la sagesse séparée de tout, — et une théorie de l'unité immanente.

Le Parménide serait donc, d'après notre interprétation, dans la ligne à la fois des exercices éléatiques et des exercices héraclitéens. Les expressions du traité sur le Régime (« Tout est semblable étant dissemblable, tout identique étant différent ; tout en relation et sans relation ») pouvaient évoquer à l'esprit les expressions de Zénon d'Élée. En cherchant la raison de cette ressemblance des différents, ressemblance qui consiste précisément à affirmer la ressemblance des différents, n'était-on pas amené à faire revivre, derrière ces exercices d'école, la figure des deux maîtres qui dépassent leur doctrine même, qui ne se laissent enfermer par aucune de leurs formules, Héraclite et Parménide ? N'était-on pas amené à unifier dans une sphère spirituelle analogue à celle du second le tourbillonnement du premier ? Ou bien à faire tourner cette sphère du second dans le tourbillon du premier ? Il ne s'agissait plus que de construire ensuite l'idée d'un ordre de ce

désordre et les expressions mêmes de Philolaos sur l'unification du multiple et l'accord du discordant montraient une voie pour aller du renouveau de l'héraclitéisme vrai et du plus profond éléatisme vers les doctrines venues d'Italie,s'alliant d'ailleurs historiquement à l'héraclitéisme, qui montraient une matière mouvante et une idée venue l'informer.

Le Cratyle a pour but de faire voir la contradiction des héraclitéens, de faire apparaître les idées éternelles dans leur étincellement fugitif; il nous donne le même sentiment que la fin du 6e livre de la République, à savoir que nous ne pouvons pas avoir une connaissance satisfaisante de ce qui est le fondement satisfaisant des choses, une connaissance absolue de l'absolu. Il est logique que nous nous trouvions pleins de difficultés, d'apories au sujet de ce qui est l'abondance, le Poros, dans toute sa plénitude.

Fallait-il dire avec Héraclite que nous sommes sans cesse dans un univers où les choses sont et ne sont pas, — avec Parménide que de ce qui est on ne peut jamais dire qu'il n'est pas ? On voit que Platon adopte nettement l'idée héraclitéenne ; — bien plus, il montre que Parménide devait logiquement l'adopter, soit qu'il poussât à ses conséquences extrêmes son premier chant, celui de l'être, soit qu'il entrât dans le domaine obscur du chant de l'opinion.

Mais ce n'est pas une raison pour proclamer une sorte d'anarchie cosmique ; comme l'avaient vu les Pythagoriciens, — le non-être est un terme d'une série, même si, compris d'une certaine façon, il parcourt, comme l'être, tous les termes.

C'était revenir, par là même, aux conceptions d'un Empédocle qui insiste sur la course incessante des éléments les uns au travers des autres, qui contre Parménide, (dont cependant sa philosophie est issue), contre Héraclite même, proclame qu'il n'y a pas seulement une voie, mais une voie double, — et qui montre le multiple venant de l'un et l'un venant du multiple. Le chant plus doux des muses siciliennes est repris par Platon, en même temps que les conceptions d'Anaxagore qui, lui aussi, « dit deux choses » : l'esprit et les parties infiniment petites.

Comme le dit excellemment M. Robin (*les Idées et les Nombres*, p. 460), « les spéculations des jeunes pythagoriciens fournissaient à Platon un nouveau moyen de dépasser à la fois la philosophie d'Héraclite et celle des éléates, de réconcilier la multiplicité et la mobilité de l'être avec son unité et sa mobilité » (Cf. Rivaud, *Problème du devenir*, p. 358). Désormais, dit M. Robin, « la multiplicité est dans l'idée même » (cf. aussi Théorie des idées et des nombres, p. 459 et p. 593). Ce qui ne veut pas dire que l'idée perde absolument, même dans cet « héraclitéisme des idées », pour reprendre notre expression, son caractère d'immutabilité et d'unité. « L'idée est quelque chose d'immuable, un arrêt dans la multiplicité changeante de l'infini. » (*Ibid.*, p. 591.) Cf. la physique de Platon, *Rev. philos.*, 1918, II, p. 205 et 389. On reviendrait donc en partant de la confrontation de ces passages, à la pensée que le philosophe veut « les deux choses à la fois », — comme l'enfant, qu'il chante la chose double, comme Empédocle, mais se rend compte, — mieux que l'enfant et mieux que l'inspiré des muses siciliennes, du double fait de la participation et de la non-participation des deux choses l'une à l'autre.

Il resterait à retrouver les échos de certaines phrases de la seconde hypothèse, dans le dernier système de Platon, tel que l'a exposé M. Robin dans son livre sur la Théorie des Idées et des Nombres (par exemple, p. 444 sq.). C'est, en effet, par ces spéculations métamathématiques que Platon a, semble-t-il, mis ordre et mesure dans ce mouvement des idées, et a distingué les nombres, les idées, l'âme du monde.

Cela même, d'ailleurs, n'enlevait rien au mérite du grand Parménide. N'avait-il pas vu que toute doctrine de la pluralité et toute doctrine de la fluidité supposent également du non-être ? N'avait-il pas dégagé ainsi la pré-supposition essentielle des thèses qu'il combattait, et donné à celui qui devait maintenir qu'en un sens le non-être est, la possibilité de remettre à leur place déterminée multiplicité et pluralité ?

L'être est à la fois position absolue, irréductible (au

sens où Kant le dira) et ce avec quoi toute chose communie d'une certaine façon (Cf. sur ce dernier point Rép., 357 c). La première hypothèse démontre cette irréductibilité ; la seconde, cette communion. M. Diès a très vivement fait ressortir l'affirmation de l'irréductibilité de l'être, et en même temps la nécessité d'une participation de certaines choses à l'être (cf. son importante introduction au Sophiste, p. 274, p. 276 sqq. et son étude sur l'Idée de la Science chez Platon).

L'être, pourrions-nous dire, est principe de participation, et principe de non-participation.

Passant l'écueil de l'irréductibilité absolue, et du mélange absolu, — écueils impossibles à penser, mais, d'après nous, du moins, réels, c'est-à-dire laissant de côté la 1re et la 2e hypothèse du Parménide, mais guidé pourtant par le feu qui rayonne du premier écueil, et se laissant emporter par les remous qui se forment autour du second, Platon s'oriente vers ce qui est la troisième position du passage du Sophiste, et ce qui est la quatrième hypothèse du Parménide.

Par ces démarches mêmes, Platon démontre non plus en partant des choses sensibles, non plus en partant de l'âme et de l'amour, — mais en maniant les concepts les plus abstraits, et en les maniant seuls, la nécessité des Idées, quel que soit le mode dont on doive les concevoir, et concevoir la communion avec elles.

Platon se trouvait en présence de la philosophie du mouvement, de celle de l'un, et de celle des nombres qui devait donner naissance à la théorie des idées. Au-dessus des grands genres, ne peut-on apercevoir ces trois conceptions dont chacune participe et ne participe pas aux autres, et qui sont essentielles à la pensée de Platon ? Idées et nombres pouvaient lui apparaître comme un mélange du même et de l'autre ; l'idée d'Un, trop auguste, partait après la conversation commencée, — de même que Parménide arrivait après son début ; l'idée d'être, critiquée et acceptée comme principe de participation et de non-participation, venait s'ajouter à celle de semblable

et de dissemblable, et l'idée de mouvement, symbole de la pensée héraclitéenne, s'adjoignait celle de repos, symbole de la pensée des éléates.

Si l'on prend le dialogue en remontant le cours de cet océan, on pourra dire qu'il affirme que sans l'un rien n'est — et que l'idée d'un est donc absolument indispensable ; que s'il y a une matière indéterminée, c'est qu'il y a une non-existence de l'un ; que s'il y a du non-être, ce non-être a une sorte d'être et participe à des déterminations. Donc, affirmation absolue de l'un, — affirmation d'une sorte de non-existence de l'un, telles sont les conséquences des neuvième, huitième et sixième hypothèses. Mais jusqu'ici nous nous mouvons dans une sphère obscure, où il s'agit de la clarté trouble qui éclaire le domaine de l'opinion et qui fonde la physique de certaines parties du Timée sur des exercices logiques analogues à ceux du Parménide et du Sophiste. (Ajoutons que l'idée de changement introduit des problèmes à la fin de la sixième hypothèse comme elle le faisait dans la seconde et la troisième.)

La quatrième hypothèse nous dit : S'il existe des autres que l'un, c'est qu'ils participent à l'un, qu'ils participent à des idées. Elle marque un tournant dans la seconde partie du dialogue ; elle affirme la possibilité de l'action de la limite sur l'illimité, telle qu'elle est indiquée dans le Philèbe. C'est là que sont, selon nous, les mots de l'énigme posée par le Parménide, pour autant qu'elle puisse se résoudre par des mots (1).

En prenant le dialogue de cette façon, nous voyons qu'il eût été plus simple de poser comme hypothèse : « Si le plusieurs existe », et de remonter de là à l'un ; mais

(1) Il faut que le philosophe force son œil ébloui encore par la clarté de l'un à regarder non seulement les ombres, mais le mur sur lequel elles défilent. Les pierres ne se joignent pas complètement et les images qui défilent sont des images de rêve ; mais ces deux apparences ont quelque réalité : la sixième et la huitième hypothèse, en tant qu'elles préparent, l'une la Sophiste et l'autre le Timée, tendent à nous le faire comprendre ; la quatrième montre comment cette réalité participe des idées. (Cf. quelques indications de Damascius, nos 432, 433, 435, 438, 446.)

Parménide a préféré reprendre sa propre hypothèse, et prouver l'existence du « plusieurs » en semblant partir de la supposition de l'existence de l'Un.

Si on s'en tient à la quatrième hypothèse, qui donc est la vraie, on comprend l'idée d'idée, — qui, telle qu'elle sera exposée dans la seconde hypothèse (149e, 159e), offre des difficultés analogues à celles de la première partie du dialogue.

Et l'on comprend aussi l'idée de participation. Non seulement c'était une erreur de la prendre en un sens matériel, mais, — et c'est un point sur lequel il convient d'insister, c'est une erreur de la prendre en son sens descendant, du moins lorsqu'il s'agit de l'un absolu : en effet, l'un ne participe pas de l'être, du temps, de la figure, comme le dit la seconde hypothèse ; — on peut bien dire que le non-un participe de l'être, du temps et de la figure, car l'idée de participation est alors prise en un sens ascendant ; — mais quant à l'un, il est participé et non participant. Ainsi l'un ne participe pas à l'être, mais le non-un y participe.

Par là même on comprend également l'idée d'être en tant que participation à l'essence, si on s'occupe des autres que l'un. Ils sont, et l'un est ce par quoi ils sont, plutôt qu'il n'est lui-même.

La quatrième hypothèse ne doit donc pas être en fin de compte conçue comme une conséquence pure et simple de la seconde. Même si telle est son apparence, le point de vue d'où il faut la voir est tout autre que celui qui nous est indiqué pour la seconde ; tandis que celle-ci aboutissait à nier pour les autres qu'ils fussent partie de l'un, qu'ils fussent nombre, qu'ils fussent différents de l'un, c'est au contraire cela précisément que pose la quatrième.

Elle s'oppose donc, en réalité, à la seconde, en y introduisant une supposition qui la détruit — comme la seconde s'opposait à la première. La supposition qu'elle introduit, c'est l'idée d'autres ayant des parties par rapport à un tout, et participant de ce tout, qui lui-même ne se divise pas d'une façon matérielle. Ces autres, ce sont les choses déterminées, participant de l'un et autres que lui.

Mais si on veut aller plus loin, si on veut remonter à l'Un,

on ne peut dire ni qu'il est (première hypothèse), ni qu'il est un (deuxième hypothèse). Nous ne pouvons plus avancer ; les idées même qui étaient affirmées par la quatrième hypothèse sont soumises à ce processus de destruction des hypothèses caractéristique de la dialectique ascendante. En particulier il en est ainsi de l'idée d'égalité, fondement des sciences mathématiques. Quant à l'idée d'οὐσία, elle subsiste bien dans la seconde hypothèse, mais c'est parce qu'on fait précisément cette supposition préalable qu'elle subsiste, et que l'un participe à une multitude de déterminations ; — et même alors, d'ailleurs, ces deux idées nous entraînent en de multiples difficultés qui viennent de ce que l'hypothèse fait de l'un une chose multiple, essentiellement divisée à l'infini, et ayant des attributs contradictoires. Et enfin, si on dépasse la seconde hypothèse pour aller vers la première, alors disparaissent à la fois l'idée d'existence et l'idée d'un. On se trouve au delà et de l'être et de l'unité. Dans la première hypothèse, l'unité s'emporte elle-même, — dans le néant ; dans la seconde, elle s'emporte elle-même dans la multiplicité infinie. Ce n'est ni en mêlant l'un aux choses, sans discernement, ni en l'en séparant d'une façon radicale que l'on pourra trouver le vrai. Ce n'est ni en niant des autres le nombre, ni en affirmant d'eux et de l'un n'importe quel nombre, que l'on pourra comprendre la connaissance. Des deux façons, on aboutit à des conséquences identiques ; les autres sont résorbés dans l'un, d'après la première hypothèse, — l'un est amalgamé aux autres dans la seconde.

Les deux premières hypothèses ont posé, — par opposition à Parménide, la nécessité d'une illimitation de l'un, illimitation qualitative, dans la première, illimitation quantitative (qui ne nie pas une certaine limitation), dans la seconde. — Cette triple idée, d'un être infini en quantité, fini et infini en qualité, semble devoir prendre place dans le système tel qu'il est exposé dans le Philèbe, et dans ce qu'Aristote a écrit sur les dernières théories de Platon.

Même si elle les introduit d'une façon discutable, la seconde hypothèse sert donc, du moins, à introduire les idées de même, d'autre, de dualité, de nombre, de multi-

plicité. Mais si on lit le dialogue en commençant par la fin, on voit qu'il n'est nul besoin d'introduire ces idées, — et qu'il est plus rationnel de les considérer comme des données qu'il s'agit d'expliquer, — non pas comme des choses que l'on se donne au fur et à mesure de la déduction.

Ce qui dans la deuxième et la troisième hypothèse paraissait si difficilement acceptable pour l'entendement, l'ἐξαίφνης, qui est l'émiettement du temps, le κερματιζόμενον qui est l'émiettement dans l'espace, l'infini quantitatif, le nombre avec ses qualités de pair et d'impair, paraîtra légitime lorsqu'il s'agira dans la huitième hypothèse des autres, tels qu'on les voit dans cette sorte d'éclipse partielle de l'un qui en fait des images. C'est lorsqu'elle est interprétée dans le domaine de l'opinion que la seconde hypothèse prend sa vérité, — autrement dit, elle n'a que de la vraisemblance.

Enfin si on applique le résultat de la première hypothèse à une théorie de la science, — on détruit la science. De sorte que c'est dans un domaine supérieur à celui de la science qu'il faut dire que la première hypothèse prend sa vérité. Il n'y a pas moyen de retourner d'elle à la science sans anéantir celle-ci, c'est ce que dit la neuvième hypothèse. Il faut, nous l'avons dit, monter jusqu'à la première hypothèse — mais en sachant qu'aucune descente n'est plus possible (sauf par l'idée esquissée au VIe livre de la République d'une surabondance du bien).

Les huitième et neuvième hypothèses, qui portent sur les autres, sont les juges de la vérité des deux premières qui portent sur l'un. Une physique peut s'assimiler la seconde en tant que vraisemblance et envoie ou renvoie la première se promener, — et s'asseoir au sommet de la dialectique.

Restent la sixième, qui fonde logiquement la huitième et la quatrième qui la fonde réellement.

Pour reprendre notre comparaison et appliquer à l'art ce que nous venons de dire, nous voyons que l'ombre autour de la statue s'explique par l'unité même de l'œuvre, et qu'il y a une réalité de cette ombre qui n'est pas complètement ombre ; nous comprenons l'être de la statue, venant

de la forme imposée par le sculpteur à l'illimité, mais ce que nous ne pouvons pas comprendre, c'est l'idée d'unité séparée de la matière qu'elle vient informer. Que voit le sculpteur, — abstraction faite de cette matière qui est « autre » ? Ou bien une unité absolue, indicible ; ou bien une sorte de suite de pensées, de rêves qui se succèdent en des instants où rien n'est à proprement parler, des impressions contradictoires. Il ne convient donc peut-être pas de se demander ce que voit le sculpteur ; car on est exposé à dire qu'il voit soit une unité dont on ne peut rien dire, soit une multiplicité incohérente. Et, sans doute, tout cela n'est pas faux ; mais cette multiplicité n'aura de valeur qu'une fois intégrée dans l'œuvre et soumise à la mesure ; — quant à cette unité, elle est bien réelle ; mais il convient sur elle de faire le silence. Au sujet d'une œuvre d'art, le premier chant, celui de l'être, ne doit pas être prononcé.

Platon s'élève contre les philosophes qui nient la possibilité de la prédication, la possibilité du jugement. Mais il sait que la prédication, que le jugement ne sont réellement possibles que dans un entre-deux. Au delà ou en deçà, nous nous trouvons bien loin de la pensée grecque, telle qu'on se la figure d'ordinaire, puisqu'il faut dire non plus : rien de trop ; mais : il n'y a rien ; ou bien : il y a trop.

De sorte que nul philosophe n'a eu d'une façon plus aiguë que Platon le sentiment de tout ce qui échappe au jugement, tout en cherchant et en découvrant les conditions dans lesquelles, en ce milieu, qui se place entre l'infini de l'un et l'infini de multiple, le jugement devient possible.

Parménide sur les pas du jeune platonicien pose sans cesse de nouveaux dilemmes ; il s'agit de les éviter et non pas de choisir entre l'une ou l'autre des branches qu'ils offrent ; il y a idée de tout ou il n'y a idée de rien ; toute chose a conscience ou aucune chose n'a conscience ; la chose participe d'une partie de l'idée ou participe de toute l'idée ; et d'une façon générale, de l'un on peut soit ne rien dire, soit tout dire. Problèmes mal posés qui ne peuvent être résolus qu'à une condition : il faut savoir que les choses, tout en restant elles-mêmes, ne sont pas ce qu'elles sont ; elles se rapportent à une réalité spirituelle ; et c'est

au sujet de cette réalité spirituelle que les idées encloses dans l'héraclitéisme, dans l'éléatisme, dans la philosophie pythagoricienne communiquent l'une avec l'autre, se rectifient l'une l'autre.

Dès lors, on voit à quoi a servi l'exercice pénible ; il y a bien une pluralité de choses sensibles (comme le disait Socrate), participant d'une pluralité d'idées, par exemple participant de la ressemblance et de la dissemblance, participant de l'unité et de la multiplicité. Mais en premier lieu, on a vu qu'il ne peut s'agir d'une participation à une partie de l'idée ; car l'idée est un tout spirituel — un tout qui n'a pas des parties de même nature que lui-même. En deuxième lieu, le regrès à l'infini n'est plus à redouter, — car l'idée de grandeur ne suppose pas une autre idée de grandeur, mais suppose une idée ou une série d'idées autres qu'elle, et en particulier l'idée d'un ; il y a donc une hiérarchie de formes. En troisième lieu, il n'y a plus besoin d'idées séparées et n'ayant de rapport que les unes par rapport aux autres. Bien au contraire, toute chose est d'après la quatrième hypothèse quelque chose qui est déterminé par l'action d'une idée sur elle. Nous arrivons donc à l'affirmation de l'existence d'une pluralité de sensibles s'expliquant par une hiérarchie d'idées qui, (et cela est vrai au moins partiellement, même pour la plus haute, dont on ne peut rien dire), sont tournées vers le sensible.

Sans constituer un exercice dialectique proprement dit, mais nous donnant l'idée de l'élan nécessaire à la méthode, le dialogue apparaît dans son ensemble, comme une preuve par le fait de l'existence de l'Idée ; comme il est dit à la fin du 6e livre de la République, on va d'une idée à une idée sans intervention des choses sensibles.

P. 81. — Le Phédon nous dit que l'âme est une idée ; mais il nous dit aussi qu'elle est origine du mouvement. Le Phédon contient le principe et d'une théorie que l'on pourrait appeler classique, et d'une théorie que l'on pourrait appeler romantique (au sens où M. René Berthelot emploie le mot) de l'âme. L'œuvre des dialogues qui le suivront sera en partie de laisser entrevoir comment peut

se faire la conciliation entre les deux conceptions de l'âme, et de voir finalement moins dans l'âme une sorte d'idée que dans l'idée une sorte d'âme.

P. 91. — D'une façon plus générale, on peut dire que le dialogue montre que de propositions identiques en apparence on peut tirer des conclusions opposées, et de propositions opposées en apparence des conclusions identiques. C'est un des sens de la phrase finale du Parménide.

Mais cela même ne fait que transposer sur le plan logique une expérience plus vaste.

Cette remarque nous amène à dire un mot de la thèse de M. Mackay pour lequel le dialogue se déroule sur le plan logique. Contre les Mégariques, d'une part, et les cyniques, d'autre part, Platon aurait voulu, en montrant l'union de l'un et du multiple, affirmer la possibilité de la prédication. Nous croyons que c'est là une conséquence du Parménide ; — le mérite de M. Mackay est d'avoir concentré l'attention sur elle ; mais ce n'est qu'une conséquence d'un problème que Platon a voulu considérer comme plus vaste, même si du point de vue du logicien il peut sembler plus étroit.

On trouve dans l'étude de M. Mackay bien des interprétations ingénieuses.

En particulier, la seconde hypothèse montrerait, d'après lui, sous quels rapports on peut accorder à un même terme logique des prédicats différents, suivant qu'on le considère au point de vue de la compréhension (duquel il serait en repos) ou de son extension à travers tels et tels êtres (et alors il serait en mouvement). (Ses idées se rapprochent sur ce point de celles de Jackson, *Journal of Philology*, tome XI, p. 308, 321.) — Il est difficile cependant d'accepter cette façon de voir ; plus difficile encore de s'accorder avec lui sur son affirmation essentielle concernant le passage 132 B, qui, d'après lui, dominerait en quelque sorte tout le dialogue (Cf. une conception assez semblable dans Jackson, *Journal of Phil.*, tome XIII, p. 33).

P. 92. — Du point de vue éléatique comme du point de vue héraclitéen, il faudrait supprimer l'idée d'être, in-

capable de nous représenter soit l'immutabilité absolue, soit le mouvement absolu. D'autre part, si on les nie tous deux, on nie l'être par là même. Mais si on pose et si on assemble harmonieusement le repos et le mouvement, loin de détruire l'être, ils l'appellent et le supposent, — en même temps d'ailleurs que l'un d'eux, le mouvement, appelle le non-être.

Le verbe être indique dans la première hypothèse, et celles qui en dépendent, un jugement de relation, mais c'est un jugement de relation qui lie l'un à l'un, qui se réduit finalement à un jugement de position, — jugement qui en dernier ressort se nie lui-même. Dans la seconde et celles qui en découlent, il est l'affirmation d'une position, — mais d'une position qui prend la forme d'une relation, et implique multiplicité. Ou bien on peut dire : dans le premier cas, il y a position, — mais position de l'attribut, plus que du sujet, — dans le second, relation, mais relation avec l'élément de position. Tant les sens du mot être, si différents qu'ils puissent paraître, sont impliqués les uns dans les autres.

P. 101. — Ritter, Raëder, et d'ailleurs à peu près tous les commentateurs, sont d'accord sur ce point. Le chapitre consacré par Raëder au Parménide est particulièrement remarquable.

P. 102. — M. Robin, dans son introduction d'une substance si dense au Phédon, a mis en lumière, — à deux reprises, cet « inconnu mystérieux héraclitéen ou protagoréen, en qui il y a comme un reflet de la pensée d'Aristippe et dont l'objection topique commande la partie décisive du dialogue » (p. XIII. Cf. la note à 103 a).

P. 114. — M. Mackay a su faire suivre d'une façon très sûre le plan de l'examen des catégories : l'Un est considéré comme tout logique, puis comme essence numérique ou géométrique — puis comme existence sensible. De même quand il s'agit du mouvement, il sépare d'une façon très nette l'altération, le mouvement local et la génération, et leurs opposés qui caractérisent les différentes sortes de

repos. Enfin quand il s'agit du semblable et du dissemblable, il distingue la ressemblance et la dissemblance générales, la ressemblance et la dissemblance qualitatives, la ressemblance et la dissemblance quantitative, la ressemblance et la dissemblance temporelles.

P. 116. — L'idée d'un couple d'opposés, — peut-être empruntée à la théogonie primitive, et qui se voyait chez Anaximandre, — domine toute la pensée de Parménide, comme toute celle de Pythagore et comme toute celle d'Héraclite.

La manière dichotomique de procéder a son origine dans l'éléatisme. Mais pour Platon elle prend un sens nouveau.

P. 119. — Dans les Lois, on peut dire, d'après Platon, que Dieu marche toujours en ligne droite, — en même temps qu'il embrasse le monde. (Cf. aussi sur le mouvement circulaire, Lois, 898 a.)

P. 124. — C'est reprendre, mais d'une façon volontairement paradoxale, l'idée de la génération des contraires telle qu'elle est exposée dans le Phédon (70 c-71 e).

P. 135. — Citons ici un texte de M. Rivaud, dans son introduction à l'édition du Timée de la collection Guillaume Budé : « En premier lieu, nous verrons que les corpuscules de Platon ne sont nullement inaltérables, comme ceux de Démocrite... En outre, les figures géométriques qui les définissent semblent limiter une substance, une matière qui semble faite de déterminations qualitatives... L'atomisme platonicien se superpose assez étrangement à une conception qualitative de l'Être » (p. 26).

P. 161. — « Toute chose qui devient, dit Jackson, est composée d'une diversité de choses qui sont, et toute chose qui est est distribuée parmi une diversité de choses qui deviennent » (*Journal of Philology*, tome X, p. 266).

P. 161. — Cf. Timée, 83 a, où il est affirmé que ce qui est immuable ne devient ni plus vieux ni plus jeune.

Notons, d'autre part, que les paradoxes sur le vieillissement et le rajeunissement doivent être liés aux exercices sophistiques sur le thème héraclitéen de la jeunesse qui se transforme en vieillesse (Cf. le même thème traité d'une façon différente, Théétète 155 C), en même temps qu'à certaines spéculations mathématiques.

P. 166. — Les commentateurs ne nous semblent pas avoir assez insisté sur le fait qu'il est impossible d'accepter une hypothèse qui affirme de l'un l'opinion et la sensation, — et c'est le cas de la seconde hypothèse — tout autant que la première où on nie de lui tous les prédicats possibles. Toute théorie analogue à celle de Cratyle se détruit, comme toute théorie analogue à celle de Zénon.

P. 186. — La sixième hypothèse contient peut-être un souvenir de ce mélange dont parlait Anaxagore où « toutes choses sont ensemble et ne peuvent être distinguées à cause de leur petitesse » (Fragm. 1) et où il y a du plus petit sans fin (Fragm. 3). Pour lui tout, est semblable, et en un autre sens rien n'est semblable à autre chose. Et en même temps, comme le note M. Diès (Introduction au Parménide, p. 38), elle est orientée vers certaines analyses du Philèbe et du Timée ; peut-être cependant faut-il moins parler ici d'analogie ou de parallélisme que d'indications, de suggestions qui se forment dans l'esprit de Platon (Cf. Rivaud, le problème du devenir, p. 325 et 328).

P. 187. — Sur la théorie du lieu, M. Rivaud a mis en lumière d'une façon très intéressante et qui nous semble pouvoir concorder avec certains points de notre interprétation, que, « La théorie du lieu apparaît dans le Timée comme la transposition physique d'une théorie dialectique » (p. 65 de son introduction ; cf. p. 69). Comme il le dit, d'autre part (*Revue des Etudes grecques*, compte rendu de Robin, La place de la physique dans le système de Platon, année 1920, p. 446), il s'agit là de « constructions évanouissantes ». C'est en effet à une construction de l'élément évanouissant par excellence que nous assistons dans cette hypothèse.

P. 182. — On peut s'étonner du mot de ἐπιστήμη, appliqué par Platon à ce qui est proprement le domaine de la δόξα. Toutefois on pourrait faire observer qu'il s'agit du non-être logique (alors que dans la huitième hypothèse on passe dans un domaine tout proche de celui de la physique). Damascius, n° 440, s'est posé la même question.

P. 194. — La première hypothèse explique cette aspiration, toujours utile, mais toujours frustrée, des choses vers l'égal et vers le bon, telle que la font sentir le Phédon, le Lysis, la République.

P. 197. — Il convient d'ajouter qu'aujourd'hui il semble s'être détaché de l'interprétation qu'il avait donnée (Mind, 1925, p. 381). « J'ai moi-même essayé en mon temps une interprétation semblable, dit-il en parlant du livre de Mackay ; mais je sens maintenant qu'elle n'est pas satisfaisante ». Se rendant compte que Platon n'approuve pas plus complètement la seconde hypothèse que la première (et, en effet, il nous semble que sur ce point les idées de Taylor devaient être révisées) il écrit :

« Il est plus raisonnable de dire avec Burnet qu'il ne s'agit tout du long que d'un jeu d'esprit, tout en ajoutant, bien entendu, que ce jeu est celui d'un sage. »

Nous continuons cependant à voir dans son étude une des plus lumineuses, sinon la plus lumineuse qui ait été donnée.

P. 214. — Le problème est mal posé, semble dire la dernière phrase — ou plutôt en un sens aucune solution du problème ne peut nous satisfaire ; — car, soit que l'on pose, soit que l'on nie l'unité, on affirme de tout des qualités contradictoires, ou bien on nie toute qualité.

Mais si on a suivi le dialogue, on voit que deux interprétations peuvent être découvertes, l'une suivant laquelle toute connaissance au sens propre du mot est impossible, au sujet de l'un, l'autre suivant laquelle la communion des genres et la distinction de la forme et de la matière rendent la connaissance possible.

Si enfin on passait du domaine de la réalité au domaine

de la valeur, on pourrait dire que poser l'existence du beau ou la nier, c'est lui donner une existence qui n'est pas l'existence ordinaire, c'est le nier en tant qu'existence et en même temps le faire rayonner partout. Les choses laides apparaîtront alors laides et belles, seront laides et belles, le beau lui-même sera laid et beau, suivant le degré où nous nous placerons dans la dialectique de l'amour. De même que l'erreur sera vérité et la vérité erreur, suivant le degré où nous nous placerons dans la dialectique de la science. Le mouvement sera dès lors non plus seulement le mouvement des idées, mais le mouvement de l'âme allant de l'une à l'autre, et peut-être parcourant des cieux de plus en plus profonds. Plus elle va vers la profondeur des cieux, plus elle rayonnera sur les choses de la terre, sur la boue elle-même. Ainsi nous retrouverions, au moment même où il va la quitter pour fonder, autant que cela sera possible, la dialectique descendante, l'idée du bien au-dessus de l'essence, qui est et qui n'est pas, qui fait que les choses sont et ne sont pas, paraissent et ne paraissent pas, formule par laquelle la pensée d'Héraclite est transformée en un idéalisme plus profond que celui de Parménide lui-même ; — où jouent les idées d'être et de non-être, d'apparence et de non-apparence, comme des reflets de cet un qui disparaît dans son apparence, est lui-même en une sorte de non-être, et donne pourtant l'être aux choses.

Ainsi se résout la question posée par Parménide au début du dialogue: il y a et il n'y a pas d'idée des choses individuelles, suivant la profondeur du regard que l'on portera sur elles ; il y a une idée du bon et du beau, et il n'y en a pas, suivant le caractère de l'âme ou plutôt suivant l'ascension de l'âme ; il y a et il n'y a pas une idée du multiple ; — et il y a et il n'y a pas une idée de l'un, — de cet un qui a été pris comme exemple et qui est à la fois l'origine de l'appréciation et de l'être, qui, placé au-dessus de l'être par sa transcendance même telle que la présente la première hypothèse, se mêle à lui, par l'immanence incluse dans les conséquences de la seconde.

P. 214. — Ce n'est pas que l'on puisse accepter sans réserves les vues de Jackson, d'ailleurs ingénieuses, sur le

paradigmatisme de la dernière période platonicienne, — d'autant qu'elles sont liées d'une façon assez paradoxale à l'affirmation, pour une certaine classe d'idées (celle des relations) à un relativisme mitigé par l'idée de participation, — et que ces affirmations sont par là même difficiles à admettre dans leur ensemble.

P. 214. — Pour P.-E. More, Platon se borne à montrer dans le dialogue les limitations de la logique ; P.-E. More ajoute d'ailleurs « et son utilité, à l'intérieur de ces limites »; pour lui les hypothèses sont toutes des réductions à l'absurde ; notre avis, on l'a vu, est tout à fait différent.

Malgré les divergences, — et rien d'étonnant à cela, étant donné le caractère complexe du dialogue, nous sommes d'accord avec lui quand il écrit : « Je ne crois pas que Platon ait eu l'intention de diriger son argumentation contre l'unité parménidéenne elle-même ; mais plutôt le but qu'il s'est proposé, c'est de rejeter l'échafaudage qu'avaient dressé autour de cette unité les éléates postérieurs et les mégariques, et ainsi de lui laisser la forme d'une intuition obscure, telle qu'elle apparaissait à Parménide lui-même » (p. 262). L'idée de M. More, si nous le comprenons bien, c'est que la « logique métaphysique » est impuissante à nous faire connaître et l'Un et les Idées ; c'est que si on ne peut prouver les idées, d'autre part on ne peut les nier, et que la thèse socratique reste intacte en son essence. Nous reconnaissons que cette idée mise à son rang, si du moins par sa nature transcendante elle peut en avoir un, répond à un des aspects de l'œuvre ; et nous avons essayé de le montrer. Le grand mérite à nos yeux de P.-E. More est d'avoir fait saisir cette croyance intellectuelle et supra-intellectuelle, qui caractérise le platonisme.

La pensée de C. Ritter (Platon, II, 82) peut être rapprochée de celle de P.-E. More (Cf. également Jackson, *Journal of Philology*, XIII, p. 26.)

L'affirmation des idées, dirions-nous volontiers, ne peut pas être complètement prouvée par le raisonnement, précisément parce qu'elle est nécessaire au raisonnement ; — et en même temps parce qu'elle conduit au-dessus du raisonnement. Et cependant elle est rendue indispensable

par cette aspiration incessante des choses vers les idées, vers l'être et vers ce qui est au-dessus de l'être.

On pourrait pour faire comprendre cet aspect du platonisme, — ou peut-être cette essence du platonisme, — se servir de la phrase de Paul Valéry dans Rhumbs, p. 121: « L'impossibilité de définir cette relation (harmonie entre ce que les vers disent et ce qu'ils sont) combinée avec l'impossibilité de la nier constitue l'essence du vers. » Et on pourrait rappeler les mots de Stéphane Mallarmé :

Gloire du long désir, Idées.

BIBLIOGRAPHIE

PARMÉNIDE, Edition Stallbaum, Leipzig, 1848.
— Édition Maguire, London, 1882.
— Édition Waddell, Glasgow, 1894.
— Édition Burnet, Oxford, 1899.
— Édition Diès, Paris, 1923.

PROCLUS, *Opera, tomes IV, V, VI* (Commentarium in Parmenidem), Paris, 1827 (édition Cousin).
DAMASCIUS, *Dubitationes et solutiones de primis principiis*, Paris, 1889 (édition Ruelle).

CONTI, *Illustrazione del Parmenide*, Venise, 1743.
TENNEMANN, *System der Platonischen Philosophie*. Leipzig, 1792-95.
AST, *Platon's Leben und Schriften*, Leipzig, 1816.
HEGEL, *Werke, tomes I, III et XVI*, Berlin, 1842.
ZELLER, *Platonische Studien*, Tübingen, 1839.
— *Geschichte der Philosophie*, 1844-1859.
RENOUVIER, *Manuel de philosophie ancienne*, Paris, 1845.
PAUL JANET, *Essai sur la dialectique de Platon*, Paris, 1848.
SUSEMIHL, *Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie*, Leipzig, 1855-1860.
STEINHART, *Platon's sämtliche Werke*, Leipzig, 1857.
SCHLEIERMACHER, *Platon's Werke*, Berlin, 1861.
UEBERWEG, *Untersuchungen über die Echteit, Und die Zeitfolge Platonischer Schriften*. Vienne, 1861.
RIBBING, *Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre*, Leipzig, 1863.
UEBERWEG, *Der Dialog Parmenides* (Jahrbuch für klassische Philologie), 1863.
GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*, London, 1865.
FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, Paris, 1869-1888-1904.
TEICHMULLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874.
PEIPERS, *Die Erkenntnisstheorie Platons*, Leipzig, 1874.
TOCCO, *Ricerche Platoniche*, 1876.
TEICHMÜLLER, *Die Platonische Frage*, Gotha, 1876.
APELT, *Untersuchungen über den Parmenides*, Weimar, 1879.

Baumker, *Uber den Sophist Polyxenos*, Rheinisches Museum, 1879.
Kirchmann, *Uber Plato's Parmenides*, Philosophische Monatshefte, 1881.
Jackson, *The Parmenides*, Journal of Philology, 1882.
Teichmuller, *Literarische Fehden*, 1881-1882.
Auffahrt, *Die platonische Ideenlehre*, Berlin, 1883.
Peipers, *Ontologia Platonica*, Leipzig, 1883.
Grote, *Plato*, London, 1885.
Bonitz, *Platonische Studien*, Berlin, 1886.
Zeller, *Uber die Unterscheidung einer doppelten gestalt Ideenlehre*, Berlin 1887-89 (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie).
C. Ritter, *Untersuchungen über Platon*, Stuttgart, 1888.
Waddington, *Comptes rendus de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, 1888, t. I.
Apelt, *Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.
Jowett, *The Dialogues of Plato* (préface du Ménon, du Parménide), Oxford, 1892.
Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1893-1909 (2e édition, 1911-12).
Tocco, *Del Parmenide del Sofista e del Filebo* (Studi Itali. di phil. class.) 1894.
Waddell, *The Parmenides of Plato*, Glasgow, 1894.
Siebeck, *Platon als Kritiker Aristotelischen Ansichten*, Zeitschrift für Philos., 1895-96.
Taylor, *On the interpretation of Plato's Parmenides*, Mind, 1896-1897-1903.
Campbell, *On the place of the Parmenides*, Classical Review, 1896.
Bury, *The Later Platonism*, Journal of Philology, 1896.
Halévy, *La Théorie platonicienne des sciences*, Paris 1896-1897.
Chaignet, *Sur la troisième hypothèse du Parménide, d'après Damascius*, (Comptes rendus de l'Académie des Sciences Morales et Politiques), 1897, tome II.
Lutoslaswski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897.
Brunschvicg, *De la modalité du jugement*, Paris, 1897.
Susemihl, *Neue platonische Forschungen*, Greifswald, 1898.
Ritchie, *Sur le Parménide de Platon, dans sa relation aux critiques aristotéticiennes de la théorie des idées*, Bibliothèque du Congrès de philosophie, 1902.
Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, 1900.
Tannery, *Article Plato*, Grande Encyclopédie.
Campbell, *Article Plato*, Encyclopaedia Britannica.
Nettleship, *The Idea of the good in the dialogues of Plato* (recueilli dans les œuvres, tome I).

BENN, *The later ontology of Plato*, Mind, 1901.
LACHELIER, *Note sur le Philèbe*, Revue de Métaphysique, 1902.
NATORP, *Plato's Ideenlehre*, Leipzig, 1903, et (2e édition), Berlin, 1914.
SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.
RITTER, *Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen*, I. Die Schriften der Späteren Alters, Stuttgart, 1903.
HORN, *Platons Studien*, Vienne, 1904.
RODIER, *Evolution de la dialectique de Platon*, Année Philos., 1905 (réuni avec les autres études du même auteur dans « Etudes de philosophie grecque », Vrin, 1926.)
RAÊDER, *Platons Philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905.
RIVAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, Paris, 1906.
BROCHARD, *La théorie platonicienne de la participation* (reproduit dans « Études de Philos. ancienne et moderne », Paris) Année Philos., 1907.
ROBIN, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris, 1908.
— *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, 1908.
HARTMANN, *Platon Logik des Seins*, Giessen, 1909.
J.-A. STEWART, *Plato's doctrine of Ideas*, Oxford, 1909.
DIÈS, *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris, 1909.
C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Plato*, Munich, 1910.
DIETRICH, *Der platonische Dialoge Parmenides und die Ideenlehre*, Erlangen, 1910.
GILLESPIE, *Sur les Mégariques*, Archiv für Geschichte der Philosophie (cf. Apelt Stilpon, Rhein. Museum, 1898), 1911.
TAYLOR, *Plato*, 1917.
— *Varia Socratica*, London, 1912.
APELT, *Platonische Aufsätze*, Leipzig, 1912.
BRUNSCHVICG, *Les Etapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912.
MARCK, *Die Platonische Ideenlehre in ihrer Motiven*, Munich, 1912.
CORNFORD, *From religion to philosophy*, London, 1912.
BURNET, *From Thales to Plato*, Oxford, 1914.
DIÈS, *L'Idée de la science chez Platon*, Louvain, 1914.
CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris, 1915.
REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie*, Bonn, 1916.
P.-E. MORE, *Platonism*, Princeton, 1917.
ROBIN, *Etude sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Revue Philos., 1918.

BOURGUET, *Sur la composition du Phèdre*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1919, p. 335-351.

BRÉHIER, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1919, p. 443-475.

DA RUGGIERO, *Storia della Filosofia*, Bari.

WILAMOWITZ-MŒLLENDORF, *Platon*, Berlin, 1919.

A. LEVI, *Sulle interpretazioni immanentistiche della Filosofia di Platone*, Turin, sans date.

HOFFDING, *Bemerkungen über der Platonischen Dialog Parmenides*, Berlin, 1921.

SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919.

DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Paris, 1921.

DIÈS, *Notice sur le Parménide* (dans la collection Budé), Paris, 1923.

RITTER, *Platon*, tome II, Munich, 1923.

ROBIN, *La Pensée grecque.*

E. FRANCK, *Plato und die so genannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

RANULF, *Der eleatische Satz von Widerspruch*, Christiania.

DIÈS, *Texte, traduction et notice du Théétète et du Sophiste*, (dans la collection Budé), Paris, 1924.

RIVAUD, *Texte, traduction et notice du Timée* (dans la collection Budé), Paris, 1925.

ROBIN, *Texte, traduction et notice du Phédon* (dans la collection Budé), Paris, 1925.

D. S. MACKAY, *Mind in the Parmenides*, Los Angeles, 1925.

TABLE DES MATIÈRES

ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR F. RIEDER ET Cie
PAR
NICOLAS, RENAULT ET Cie
A POITIERS (VIENNE)
EN OCTOBRE 1926